

В. Ф. АСМУС

ОЧЕРКИ

**ИСТОРИИ ДИАЛЕКТИКИ**  
в новой философии

1929

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО

ЦЕНА ОДИН РУБЛЬ ВОСЕМЬДЕСЯТ ПЯТЬ КОПЕЕК

В. Ф. АСМУС

1957

ОЧЕРКИ ИСТОРИИ  
ДИАЛЕКТИКИ  
В НОВОЙ ФИЛОСОФИИ

Методичк. №

1957 г.

ПЕРЕВОД

1929

года

Является  
рассмотрено  
1940 г.

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО  
МОСКВА ★ 1929 ★ ЛЕНИНГРАД

## ПРЕДИСЛОВИЕ.

Предлагаемая книга есть второе измененное издание моей работы «Диалектический материализм и логика. Очерк развития диалектического метода в новейшей философии» и т. д., Киев, 1924.

Выпуская второе издание своей работы, автор обязан представить известные разъяснения и оправдания. Внешним формальным оправданием могло бы здесь служить то обстоятельство, что книга давно уже распродана, а спрос на нее не прекращается. Однако автор долго медлил, прежде чем решился на повторное издание. Дело в том, что продолжение работы по истории диалектики, а еще более наблюдение над ростом уровня нашей философской культуры, все время внушали автору убеждение, что его книга, быть может полезная четыре года назад как пособие для приступающих к знакомству с историей диалектики, — сыграла уже свою роль и не нуждается в дальнейшем воспроизведении. В то же время неослабевающий личный интерес автора к истории диалектики заставлял его углублять и расширять свою работу, придав ей характер уже не только популярного очерка, каким было первое издание «Диалектического материализма и логики», но до известной степени характер самостоятельного исследования историко-философских проблем. Однако это изменение установки требует громадной затраты времени и труда. При крайне стесненном бюджете времени научная разработка истории диалектики от Канта до Маркса должна отнять ряд лет. С другой стороны, самый объем и характер работы должны были радикально измениться. Все эти обстоятельства привели автора к убеждению, что научную разработку истории диалектики в новой философии лучше всего вести в виде ряда последовательных очерков, переходя от Канта к Фихте, от Фихте к Шеллингу и т. д. Первым звеном в намеченной автором серии очерков была «Диалектика Канта», М., изд. Коммунистической академии, 1929 г. Уже беглое сравнение содержания этой последней работы с соответствующей (третьей) главой «Диалектического материализма и логики» сразу должно сделать ясным, в каком направлении ведет автор научную переработку историко-философских проблем, составлявших содержание его первой книги.

Совершенно очевидно, что при этой новой установке темп осуществления задуманной автором истории диалектического метода в новой философии должен сильно замедлиться. А между тем потребность в популярном очерке по истории новейшей диалектики все еще продолжает оставаться неудовлетворенной. В наилучшей литературе до сих пор

О Т П Е Ч А Т А Н О  
в 1-й Образцовой типографии  
Госиздата. Москва, Валовая, 28.  
Главл. № А-41730. С.70. Гиз № 32032.  
Заказ № 1522. 16 л. Тираж 6 000 экз.

еще пять книги, которая давала бы начинающему читателю представление об общем ходе развития диалектики в новой философии. Учитывая отсутствие подобного пособия, автор решил на переиздание своего труда, не дожидаясь времени, когда ему удастся довести до намеченного рубежа обстоятельную научную переработку истории диалектики. Автор полагает, что после выхода в свет «Диалектики Канта» он имеет на это право, несмотря на то, что недостатки первого издания ему ясны более чем кому бы то ни было.

Во второе издание автором внесены следующие изменения. Теоретическое введение (гл. I и II первого издания) совершенно опущено. В этих главах было намечено слишком много вопросов для того, чтобы бегло их разрешение могло считаться удовлетворительным. Особенно это относится к главе II («формальная логика»), многие формулировки которой в настоящее время кажутся автору по меньшей мере неточными и не до конца свободными от налета формалистического понимания логики. Автор пользуется здесь случаем, чтобы принести благодарность своим рецензентам и критикам — тт. Н. Кареву, Г. Баммелю, Г. Дмитриеву, а также анонимному рецензенту «Летописей марксизма» за ценные замечания и критические указания. Автор надеется, что, прочитав «Диалектику Канта», названные товарищи не раз убедятся в том, что их замечания в полной мере учитываются автором при переработке его труда.

Взамен опущенного теоретического введения автор счел целесообразным поместить две главы о предшественниках классической немецкой диалектики — Декарте и Шпинозе. Первая глава была в свое время напечатана в «Вестнике Коммунистической академии», кн. 25, вторая — в журнале «Под знаменем марксизма», 1927, кн. 2. Первая из них перепечатывается с небольшими поправками и дополнениями, вторая воспроизводится без изменений. Оставлен без изменений также и текст исторических глав первого издания (гл. III—VII). Здесь исправлены только опечатки и неточности выражения; кроме того, сделаны небольшие сокращения.

Изменение содержания книги — устранение теоретического введения — превращает ее таким образом в исторический очерк и тем самым оправдывает изменение названия. Впрочем, исторический характер книги был отмечен уже в подзаголовке первого издания.

B. Асмус.

Москва, 20 апреля 1929 г.

## ГЛАВА I.

### ДИАЛЕКТИКА В СИСТЕМЕ ДЕКАРТА.

В своем «Анти-Дюринге» Энгельс назвал Декарта — наряду со Спинозой — блестящим представителем диалектики в XVII веке. При этом Энгельс противопоставил Декарта и Спинозу общей — метафизической — тенденции в философии этого столетия. В отличие от философии аналитичной, которая была по природе диалектической, «философия нового времени», — говорит Энгельс, — хотя и в ней диалектика имела своих блестящих представителей (например, Декарта и Спинозу), все более и более утверждалась (особенно благодаря английскому влиянию) в так называемом метафизическом образе мышления, который также почти исключительно царил и среди французов XVIII века, по крайней мере в их специальных философских трудах»<sup>1</sup>.

Данная здесь Энгельсом характеристика Декарта и Спинозы выдвигает интереснейшую тему историко-философского порядка: исследование диалектики Спинозы и диалектики Декарта — в их противоположности метафизике XVII, а также в значительной мере и XVIII века.

По отношению к Спинозе марксистская философская мысль уже приступила к такому изучению. Диалектический смысл онтологии и методологии Спинозы раскрыт А. М. Дебориным в юбилейном докладе о Спинозе. Напротив, диалектика Декарта представляет еще для нас проблему.

Предлагаемый доклад есть посильная попытка анализа этой проблемы. Нужно сказать, что анализ этот представляет огромные трудности. Во-первых, по этому вопросу почти нет исследовательской литературы. Есть материалы, но под таким углом зрения они не обрабатывались.

Во-вторых, изучение диалектики Декарта разделяет общую судьбу большинства таких исследований: его нельзя оторвать от анализа системы в целом. Нельзя выхватывать крупицы диалектики из цельного учения, а затем строить из них «диалектическое мировоззрение». Но раз

<sup>1</sup> Фр. Энгельс, Философия, политическая экономия, социализм (русск. пер. Ю. Цедербаума, 3-е изд., СПБ., 1906, стр. 5; курсив мой *B. A.*).

так, то трудно провести черту между общей историко-философской характеристикикой системы и её специально диалектической интерпретацией. В интересах экономии приходится брать из всей системы только те учения, которые так или иначе связаны с диалектикой, к ней ведут, являются почвой, на которой она вырастает. Наоборот, в интересах корректной, не односторонне-извращенной интерпретации самой диалектики следует иметь в виду связь всех частей системы. Выполнить оба эти требования на практике, особенно в пределах небольшой главы, — очень трудно. Читателю постоянно будет казаться, что предложенное его вниманию есть скорее общая историко-философская характеристика. Если этот читатель — историк философии, то он найдет изложение недостаточным, неполным. Если же его интересует только диалектика Декарта — изложение покажется ему загроможденным общими историко-философскими подробностями. Поэтому, во избежание недоразумений, считаю своим долгом предупредить: в предварительном, прелиминарном освещении диалектики Декарта я считал необходимым прежде всего представить материалы по диалектике Декарта. Настоящая глава ни в малейшей мере не есть полная историко-философская характеристика. Из системы Декарта я сознательно выделил только те моменты, которые в конечном счете ведут к диалектике. В этом смысле настоящая глава — заведомо фрагментарная и прелиминарная. Это — первая ступень работы.

Наконец третья и самая значительная трудность, подстерегающая исследователя диалектики Декарта, коренится в особенностях самого учения Декарта. Дело в том, что исходные точки системы Декарта, сами по себе, не только не способствовали развитию диалектических воззрений Декарта, но и препятствовали. Эти исходные точки — «*cogito*» и интуитивизм Декарта. Учение Декарта о *cogito*, о преимуществе имманентного опыта над опытом трансцендентным напоминает идеи современных феноменологов: Гуссерля и других. Было бы очень интересно показать это в специальной работе. Но феноменология Гуссерля — антидиалектична, враждебна диалектике. То же справедливо и относительно Декарта. Устои его методологии не вели Декарта к диалектике. Диалектиком Декарт был не в этих своих исходных пунктах, но, так сказать, несмотря на них. Однако — для понимания системы Декарта — мне придется начать именно с них.

### I. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ СИСТЕМЫ ДЕКАРТА.

То, что в античном материализме было синтезом, результатом долгого и плодотворного развития, стало для новой европейской философии исходной точкой, началом ее движения. Здесь не место поднимать вопрос о возможности и о границах прямого генетического влияния Демокрита на Декарта. Как бы ни решался этот вопрос специальное историко-философское исследование, не подлежит сомнению, что на пути своего теоретического развития Декарт должен был пройти — пусть в своеобразных условиях своей эпохи — основные этапы,

в которых некогда концентрировались результаты античного материализма. Путь познания определяется природой позииваемого объекта, и путь материалистической космологии не может не быть единым для действительного познания. Пресекновение плодотворной традиции античного материализма в средние века вызвало к жизни своеобразный ренессанс материализма, как только успехи точных наук, опиравшихся на развитие техники и в частности на развитие эксперимента, сделали возможной и необходимой постановку космологических вопросов. Космологическая проблема — центральная у Декарта. Успехи физики, механики, теоретической и наблюдательной астрономии требовали объединения всех достигнутых результатов. Таким объединяющим вопросом, предполагающим значительную высоту математических, физических и астрономических познаний, был вопрос о происхождении и физическом механизме вселенной. Открытия Галилея, грандиозные теоретические исследования Кеплера, споры по поводу гипотезы Коперника волновали умы. Обыватели видели в них только разрушительную силу, подрывавшую положительные устои привычного мировоззрения. Напротив, творческие умы находили в них стимул для синтетических исследований и построений. Таким синтетическим гением был Декарт. Космология Декарта была первым — весьма широким и значительным — синтезом, объединившим данные развития реальных наук с XVI по XVII век.

Космологические построения Декарта опирались на тщательно разработанную методологию. Интерес к методологии — характерная черта новой философии. В XVII веке эмпирики интересовались вопросами метода не менее, чем рационалисты. Из страсти к методологическим исследованиям рождается «Новый орган» Бекона — величайшее произведение английского материализма и одно из крупнейших философских произведений XVII века. Но наивысшего напряжения эта страсть достигает в деятельности Декарта.

Методологическим трактатом начинается философская деятельность Декарта, и на всем ее дальнейшем протяжении проблемы метода неуклонно стоят в центре его внимания. Интерес к методу, конечно, не только индивидуальная особенность Декарта. Как и у Бекона, интерес этот отражает любопытнейшее соотношение между ростом в XVII веке положительных наук и ростом философского мышления. Интерес этот объективно навязывался философскому мышлению, навязывался воинствующим несоответствием между успехами математики и математического естествознания и плачевным состоянием логики, неспособной охватить, обобщить и привести к единству многообразие стихийно создававшихся новых приемов исследования. В отличие от позднейшего упадочного периода буржуазной философии, когда усердно мусируемый методологизм маскирует творческое бесплодие мысли, ее отрыв от положительного знания, от реальной базы — научной работы, — в учении Декарта методологизм был продуктом и доказательством тесной жизненной связи между положительной наукой и философией.

Исходный пункт в учении Декарта образует знаменитое требование радикального сомнения. В ряде аргументов Декарт до-

казывает, что во всем составе знания, доставляемого нам ощущениями и мышлением, нет ни одного положения заведомо истинного, в справедливости которого нельзя бы было усомниться. Во всем следует сомневаться. «Из всего, принимавшегося мною некогда за истину, — говорит Декарт, — не найдется ничего, в чем бы я не мог усомниться каким бы то ни было образом»<sup>1</sup>. «И это, — добавляет он, — отнюдь не вследствие легкомыслия или неосмотрительности, но по весьма основательным и зрею обдуманным причинам»<sup>2</sup>.

К необходимости радикального сомнения нас ведет анализ источников познания. Знание возникает из чувства или ощущений. Вместе с Демокритом и вместе со всем материализмом Декарт выводит познание из ощущений. «Все, что до сих пор принималось мною за истинное и обоснованное, — писал Декарт в «Метафизических размышлениях», — узнаено из чувств или посредством чувств»<sup>3</sup>. Но чувства, как об этом свидетельствует опыт, иногда оказываются обманчивыми. И хотя люди обычно полагают, что чувства обманывают нас только относительно вещей, мало ощущимых и чересчур отдаленных, в остальных же случаях — вполне достоверны, однако Декарт это возражение отклоняет, указывая на отсутствие признаков, посредством которых можно было бы отличать бодрствование от сна.

Но не только анализ чувств приводит нас к всеобщему сомнению. Анализируя даже простейшие и наиболее общие представления простейших элементов окружающего нас мира, таковы, напр., протяженность, фигура, величина, число, место, время и т. д., мы легко убеждаемся, что и они, несмотря на всю кажущуюся ясность и очевидность, не могут быть заведомо достоверным устоем знания. Ибо как знать: «не устроил ли бог так, что в действительности не существует никакой земли, никакого неба, никакого протяженного тела, никакой фигуры, никакой величины, никакого места, а я, тем не менее, воспринимаю все эти вещи, и они кажутся мне существующими точно такими, как я их воспринимаю?»<sup>4</sup>. Не может здесь помочь и обычная ссылка на благость бога, с которой будто был бы несовместим подобный обман, ибо с божьей благостью однаково несовместимы и те обманы чувств, в которые мы передко впадаем и в существовании которых не приходится сомневаться.

Итак, ни данные чувства, ни содержание представлений — простых или сложных — не могут избежать сомнения в их достоверности. Сомнение Декарта охватывает весь мир эмпирического и рационального знания. Единственное средство избавиться от заблуждения состоит «в твердом намерении никогда не высказывать суждения о вещах, истинность которых не известна мне с очевидностью»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Декарт, Метафизические размышления, пер. В. М. Невежиной, СПб., 1901, стр. 23.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, стр. 20.

<sup>4</sup> Там же, стр. 22.

<sup>5</sup> Там же.

Нельзя отрицать, что все эти аргументы Декарта имеют известное сходство с аргументами скептицизма. Подобно скептику, Декарт начинает с критики ощущений; раскрыв противоречивость их показаний, обращается к критике сложных и простых рациональных представлений и завершает характерным для скептика призывом к воздержанию от суждений.

Однако связь Декарта со скептицизмом — чисто внешняя. В этом пункте Декарт поразительно близок к Демокриту и к Бекону. Как и у Демокрита, в учении Декарта «скептические» аргументы — только методологический прием, а не последнее слово гносеологического убеждения. Цель Декарта — не в том, чтобы уничтожить доверие к знанию, а в том, чтобы очистить знание от всех сомнительных и недостоверных элементов. Скептическая критика Декарта — не более чем прием радикального очищения. Молчаливую аксиому, на которой строится вся скептическая аргументация Декарта, образует твердое и непоколебимое убеждение Декарта в том, что истинное знание, адекватное своему предмету, существует и что оно, хоть и трудно, но всё же достижимо. В системе Декарта радикальное сомнение не играет самодовлеющей роли. Значение его — чисто служебное, вспомогательное, методологическое. Последовательно очищая все содержание знания, отбрасывая все, на что может пасть хоть малейшая тень сомнения, мы можем, по Декарту, дойти до абсолютно достоверных начал или устоев, на которых можно уже спокойно строить все здание науки.

Энергия, с какой Декарт требует радикального очищения знания от всех предрассудков, объединяет его с Беконом. Вместе с Беконом, предваряя Локка, Декарт требует, чтобы ум человека стал подобен чистой, неисписанной доске, свободной от всех обманчивых изображений, опыта и традиционных представлений. В философском диалоге «Разыскание истин посредством естественного света» Эпистемон срывает сознание ребенка «с чистой дощечкой, где должны размещаться наши идеи, которые подобны портретам с натуры, получаемым от каждой вещи»<sup>1</sup>. Другой участник диалога, Эвдокс, выражаящий мнения самого Декарта, указывает и путь, ведущий к такому очищению: «Кто, думается мне, — говорит Эвдокс, — как ваш художник, примется за возобновление картины, тот скорее сперва пройдет губкой, чтобы стереть все нанесенные черты, нежели станет терять время за их исправлением: подобным образом, — продолжает Эвдокс, — каждому человеку, лишь он достигнет известного предела, называемого возрастом знания, должно решиться в добрый час изгнать из своего воображения все несовершенные идеи, какие в нем начертаны были доселе, и начать серьезно формулировать новые, хорошо пользуясь работой своего рассудка»<sup>2</sup>. Но этого яснее методологический смысл декартовского скептицизма выражен в «Началах философии». «Дабы методически философствовать и достичь истинного понимания всех познаваемых

<sup>1</sup> Декарт, Сочинения, т. I, пер. Н. Сретенского, Казань, 1914, стр. 110.

<sup>2</sup> Там же, стр. 110—111.

вещей, — говорит Декарт, — должно прежде всего отбросить все предрассудки, или тщательно остерегаться от доверия к каким-либо из мнений, нами некогда полученных, раньше нежели признаем их истинность, подвергнув их новой проверке»<sup>1</sup>.

Однако соприкосновение Декарта с Демокритом не исчерпывается учением методологического скептицизма и очищения. Как и Демокриту, Декарту пришлось поставить вопрос о сравнительной ценности чувственного и рационального знания. Подобно Демокриту, Декарт прекрасно понимает значение чувственного опыта. Из чувств возникает все, что мы почитаем за истину, опыт же есть проба и свидетельство истинности наших представлений. Так, по мысли Декарта, материальные частицы, из которых слагается мир, могли быть установлены богом в каком угодно порядке, «бесчисленно различными способами», но «те, какие из всех последних избираются, мы можем изучить лишь путем опыта. Нам предоставлено, — утверждает Декарт, — принять любые из них, лишь бы все, вытекающее отсюда, согласовалось с опытом»<sup>2</sup>.

Воздавая должное опыту в широком смысле этого понятия Декарт высоко ценит и искусственные, технические средства, доставляемые экспериментом. Он прямо сознается, что в размышлениях относительно возможного порядка, в котором были первоначально расположены материальные частицы, ему «много помогли вещи, созданные искусственным путем: между ними, и природными телами, — говорит Декарт, — я нашел только ту разницу, что действия механизмов производятся в большинстве случаев столь значительными по величине инструментами, что легко могут быть восприняты чувством: необходимо, чтобы такие вещи могли быть изготовлены людьми. На против, действия природных вещей почти всегда зависят от известных органов, столь малых, что они ускользают от всякого чувства»<sup>3</sup>.

Но, отдавая должное чувственному опыту и его высшему завершению — техническому эксперименту, Декарт не в опыте видит достоверное начало познания. То, что чувства раскрывают нам в вещах, имеет, по Декарту, несомненную, практическую, жизненную ценность, но недостаточно для их теоретического познания. Знание, доставляемое нашими ощущениями, показывает нам не то, каковы вещи сами по себе, но скорее ту роль, какую они могут сыграть в нашей практической ориентации. «В действительности, — утверждает Декарт, — никакой вещи в ее сущности мы не воспринимаем одним только чувством»<sup>4</sup>; «восприятия чувств относятся только к... союзу человеческого тела с душой и хотя они обычно сообщают нам, в чем могут быть вредны или полезны для этого союза внешние тела, однако только иногда и случайно учат, каковы тела сами по себе»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Декарт, Сочинения, т. I, пер. И. Сретенского, Казань, 1914, стр.38; курсив мой. В. А.

<sup>2</sup> Там же, стр. 72.

<sup>3</sup> Там же, стр. 100.

<sup>4</sup> Там же, стр. 37; курсив мой. В. А.

<sup>5</sup> Там же, стр. 41; курсив мой. В. А.

Неспособность чувственного опыта стать базой истинного познания яствует, по Декарту, из того, что многие вещи и отношения, раскрываемые рациональным анализом, вовсе не могут быть удостоверены нашими ощущениями. Здесь Декарт в точности воспроизводит известную аргументацию Демокрита. «В отдельных телах, — утверждает Декарт, — есть частички, не воспринимаемые никаким чувством»<sup>1</sup>. Что же касается тех, кто «считает свои чувства за меру познаваемого», то им Декарт возражает, указывая на явление роста. «Но кто в состоянии усомниться, будто многие из тел столь малы, что не схватываются нашими чувствами, тому стоит только подумать, что в медленно растущем теле прибавляется за отдельные часы или что отвлекается от медленно уменьшающегося тела. Дерево растет всякий день и оно не может стать большим, прежде чем не присоединится к нему некоторое тело. Но кто воспринимает эти тельца, вступающие в дерево ежедневно? По крайней мере те, кто принимает бесконечную делимость массы, должны сознаться, что частицы могут быть малы настолько, чтобы не восприниматься никаким чувством»<sup>2</sup>.

Итак, критерий адекватного познания не может заключаться в данных чувства; его следует искаать только в рациональном усмотрении. Подобно Демокриту, Декарт полагает, что мышление в самом себе содержит и находит принцип собственной достоверности, и при этом даже тогда, когда мышление направлено на познание чувственных объектов. «Тела, собственно говоря, — утверждает Декарт, — не познаются чувствами или способностью представления, но одними только разумом... они становятся известными не благодаря тому, что их видят или осознают, по благодаря тому, что их разумеют мыслю»<sup>3</sup>. «Мое понимание, — читаем мы в другом месте, — отнюдь не составляет ви зрения, ни осознания, ни представления и никогда не составляло их, хотя это и казалось прежде; но оно составляет только усмотрение умом»<sup>4</sup>... Уразумеваемое содержание может быть несовершенным, смутным и может быть ясным и отчетливым. Только ясное и отчетливое усмотрение приводит, по Декарту, к истинному познанию. Критерию ясности и отчетливости принадлежит промадная роль в методологии Декарта. «Достоверно, — утверждает Декарт, — что мы никогда не примем за правильное чеголибо ложного, если станем утверждать только то, что ясно и отчетливо воспринимаем»<sup>5</sup>. «И это, — думает Декарт, — никакими рассуждениями не проверяется: так уж от природы запечатлено в душах, что великий раз, как мы что-нибудь ясно воспринимаем, мы добровольно это утверждаем; и мы никаким образом не можем сомневаться, верно ли это»<sup>6</sup>. Ясным Декарт называет «то восприятие, которое дано налицо и открыто для наблюдающей души»<sup>7</sup>. Отчетливым же он

<sup>1</sup> Декарт, Начала философии. Сочинения, т. I, стр. 98.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Декарт, Метафизические размышления, стр. 36; курсив мой. В. А.

<sup>4</sup> Там же, стр. 34; курсив мой. В. А.

<sup>5</sup> Декарт, Начала философии, стр. 26.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же.

тивные связи бытия и так как в бытии — природном и общественном — все явления существуют не изолированно, но связанны между собой цепью взаимодействия, то наука возможна только как система, как связь истин, соответствующая предметным связям вещества.

Так, по Гегелю, философская наука «есть по существу своему система, потому что истинное, как конкретное, есть развертывающееся внутри себя единство, остающееся во всем процессе этого развертывания таковым, т. е. целостность, и лишь посредством различения и определения ее различий может существовать их необходимость и свобода целого»<sup>1</sup>. «Философствование без системы, — писал тот же Гегель, — не может иметь в себе ничего научного... Всякое содержание получает оправдание лишь как момент целого, вне же этого целого оно есть необоснованное предположение, или субъективная достоверность»<sup>2</sup>.

У Декарта мы находим уже ясное сознание системной природы знания. «Все истины, — говорит Декарт, — следуют одна за другой и связаны между собой единую связью. Весь секрет состоит в том, чтобы начать с простейших из них и так подниматься мало-помалу и как бы по ступеням до истин наиболее далеких и сложных»<sup>3</sup>.

Как и следовало ожидать, эта первая диалектическая мысль декартовой методологии не была продуктом отвлеченного умозрения. Она выросла из специальных научных исследований Декарта, как их логическое осознание и завершение. Идея логической связности и системности знания сложилась у Декарта в процессе его математических работ. Сравнительное изучение логической структуры алгебры и геометрии привело Декарта к открытию общего математического метода, или Универсальной Науки (*Mathesis Universalis*). С этого момента геометрия и алгебра из самостоятельно и сепаратно развивающихся ветвей математики превращаются в звенья единой математической науки. С другой стороны, глубокое и основательное изучение механики, астрономии, оптики и акустики навело Декарта на мысль, что Универсальная Наука, или *Mathesis Universalis*, распространяется не только на алгебру и геометрию, но также и на все вообще науки, имеющие своими объектами меру и порядок. «Я нашел, — говорит Декарт, — что все науки, занимающиеся изучением порядка и меры, относятся к математике, независимо от того, находят ли они эту меру в числах, фигурах, звездах, звуках или совершившихся предметах, и что поэтому должна существовать Универсальная Наука, которая изучала бы, независимо от каждого отдельного ее применения, все, что имеет отношение к порядку и мере»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Гегель, Сочинения, т. I, Гиз, 1929, стр. 32.

<sup>2</sup> Там же. Здесь под «системой» Гегель разумеет не метафизическую доктрину или догму, но диалектическую связь частных истин с целым конкретного знания.

<sup>3</sup> Декарт, Рассуждение о методе, т. I, стр. 125—126; курсив мой. В. А.

<sup>4</sup> Декарт, Сочинения т. XI, стр. 222—223 и сл.

Но и на этой ступени Декарт не остановился. Продолжая обобщение математического метода, он пришел к мысли, что все объекты достоверного знания образуют единую логическую систему, в которой каждое отдельное звено усматривается в своей истинности благодаря другому звену, это последнее — в свою очередь благодаря какому-нибудь другому звену, вся же цепь истин получает основание от такого положения, которое достоверно само по себе, непосредственно, не нуждается в выведении ниоткуда и в силу этого может стать началом или основанием для его ряда»<sup>1</sup>.

Обобщенный до такой степени метод, в сущности, не мог уже оставаться тождественным математическому методу в его специальном — хотя бы и весьма широком — смысле. Философский — диалектический — гений Декарта сказался в том, что, исходя из специальной и частной (хотя и весьма общей по логическому содержанию своего предмета) науки, именно математики, Декарт счастливо избежал опасностей одностороннего специализма и свою методологию в математике не растворил. Декарт сам разъяснял, что в числе научных понятий, которые должны быть охвачены методологией, имеются и такие, которые при помощи математических фигур и знаков представлены быть не могут<sup>2</sup>. Поэтому, сохранивая математический метод как базу для методологии, Декарт исключает из него начертанные и анализ фигуру и знаков и таким образом приводит его к наиболее общему виду. Освобожденный от ограниченности специализма метод Декарта рассматривается им как метод не только математического знания, но и всякого достоверного знания вообще. Именно в этом содержании — наиболее общем и потому применимом ко всякому частному виду знания — излагает Декарт свой метод в четырех знаменитых правилах, составляющих центральное ядро «Рассуждения о методе».

Вдумываясь в только что изложенное, нетрудно заметить, что Декарт в поисках достоверной истины нашел два вида бесспорного знания. Это, во-первых, ясные и отчетливые аксиомы или положения, достоверные сами по себе, ниоткуда не выводимые; истинность их открывается не в доказательствах и не в выводах, но в простой интуиции. Во-вторых, достоверным знанием оказываются, по Декарту, все те положения, которые сами по себе не очевидны, но истина которых удостоверяется тем, что они суть вывод из других, доказанных уже ранее или непосредственно усмотренных, истин.

<sup>1</sup> Там же, т. II, стр. 12.

<sup>2</sup> См., напр., письмо Декарта к Mersenne, июнь 1641 г.: ... «je n'appelle pas simplement du nom d'idée les images qui sont peintes en la fantaisie; au contraire, je ne les appelle point de ce nom, en tant qu'elles sont dans la fantaisie corporelle; mais j'appelle généralement du nom d'idée tout ce qui est dans nostre esprit, lors que nous concevons une chose, de quelque manière que nous la concevions». (Descartes, Correspondance, volume III, Léopold Cerf, 1899, p. 392—393). Ср. еще возражения Декарта одному из корреспондентов Mersenne'я: «...Si donc il veut prendre le mot d'idée en la façon que j'ay dit tres expressément que je le prenois, sans s'arrêter à l'équivoque de ceux qui le restraingnent aux seules images des choses matérielles qui se forment dans l'imagination, il lui sera facile de reconnaître que...» и т. д. (Descartes, Correspondance, volum III, p. 393).

Что касается аксиом, то к их числу прежде всего принадлежит аксиома *cogito*. Следует отметить, что *cogito* Декарта излагается им не как вывод, но как начало знания, и притом начальное, постигаемое в простой и ясной интуиции.

*Cogito* есть первая и основная аксиома Декарта, но не единственная. Впрочем, учение Декарта об аксиомах слабо разработано<sup>1</sup>. Декарт не дал ни классификации своих аксиом, ни подробной их логической характеристики. Характерным для аксиом он считает их интуитивный характер. Под интуицией Декарт разумеет, как видю из собственного его определения, не изменчивое свидетельство чувств и не обманчивое суждение воображения, по природе беспорядочного, но непосредственную концепцию ума здравого и внимательного, концепцию «столь отчетливую и ясную, что не остается места никакому сомнению относительно понимания, или — что то же — очевидную концепцию здравого и внимательного ума, рождающуюся из одного только света разума»<sup>2</sup>.

Аксиомы Декарта могут быть разбиты на две группы: материальные и формальные. Материальные аксиомы имеют своим содержанием предметные истинны, это — положения, в которых высказываются бесспорно истинные связи вещей. Примеры материальных аксиом: «я мыслю, следовательно существую», «треугольник ограничен тремя линиями», «в круге только одна поверхность» и т. д.

Формальные аксиомы предметного знания не дают. В них формулируются чисто формальные принципы, по которым следует производить dedукцию, т. е. вывод одних истин из других.

Рассматривая формальные аксиомы Декарта, нетрудно убедиться, что в них Декарт еще целиком стоит на точке зрения формально-метафизической логики. Диалектическая критика еще не успела коснуться логических предпосылок учения Декарта. Устой, на котором прочно покончился логика Декарта, образует закон противоречия, притом выраженный категорически, без всяких ограничений и оговорок. Что дело обстоит именно так, явствует уже из формулировок декартовых аксиом. Вот наиболее типичные из них: «невозможно, чтобы одно и то же вместе и было и не было»; «сделанное не может быть не сделанным»; «в производящей причине должно быть столько реальности, сколько ее находится в производимом действии»; «из менее совершенного не происходит более совершенного» и т. д.

Во всех этих тезах нет никакой диалектики. Напротив, все эти аксиомы предполагают абсолютную достоверность и непоколебимую истинность формально-метафизического воззрения. Традиция схоластической логики слишком еще сильно тяготеет над Декартом.

<sup>1</sup> В литературе о Декарте содержательную характеристику излагаемого учения Декарта об аксиомах дает В. Серебренников в книге «Учение Локка о природенных началах знания и деятельности», СПб., 1891, особенно стр. 91—98.

<sup>2</sup> Descartes, Oeuvres, изд. В. Кузена, v. XI; Règles pour la direction de l'esprit, p. 212.

Поэтому, кто хочет проследить пути, по которым совершилось развитие диалектических воззрений Декарта, тот должен оставить чистую логику и обратиться к конкретному содержанию гносеологии и онтологии Декарта. Именно здесь следует искать брешь, пробитую Декартом в традиционных формально-метафизических представлениях.

Здесь прежде всего следует отметить учение Декарта об интуитивных устоях знания. Мы только что видели, с какой энергией отстаивает Декарт существование интуитивного рода знания, помимо знания дискурсивного, т. е. осуществляющегося в выводах и рассуждениях. Подчеркивая наличие интуитивных начал знания, Декарт тем самым ограничивал сферу компетенции схоластической формальной логики, с ее знаменитыми учениями о дедукции и силлогизме. В эпоху Декарта для официального мировоззрения задачи философии представлялись еще чисто служебными. Истина была наперед дана и известна — в учении церкви, — и поскольку философия допускалась и терпелась, задача ее сводилась к подробной и тщательной разработке разумных рациональных доказательств сверхразумных, богооткровенных истин. В такой философии особое значение должны были получить формально-логические операции: выводы, умозаключения, подчинения, сопоставления и определения понятий. Энергия исследовательской мысли была направлена не на разыскание нового предметного знания, а на согласование наличных предметных истин с наперед данными патриархальной традиции. При таком понимании задачи науки и философии формально-логическая техника мышления должна была изощряться до виртуозности. Однако это изощрение покупалось ценой крайнего сужения логики, которая исчерпывалась весьма узкой областью правил силлогизма и формального учения о понятиях. Предметное содержание знания, предметная основа логических форм, понятий и актов оставались в полном пренебрежении. Все внимание было направлено на то, чтобы решить, правильно ли связали между собой в выводе понятия и суждения. Вопрос же о том, истинны ли сами эти понятия и суждения, и не поднимался, а если и возникал относительно какого-нибудь понятия, то разрешался чисто формально — путем указания ближайшего высшего, т. е. более широкого по объему, класса предметов («рода») и существенного видового отличия.

В такой обстановке учение Декарта об интуитивных началах знания означало известный шаг вперед. Не подрываясь под истинность аксиом формальной логики, учение Декарта об интуитивных истинах заметно ограничивало, сужало сферу ее прав. Как бы ни была совершенна логическая дедукция, как бы точно мы ни соблюдали формальные правила силлогизма, субординации, дефиниции и т. д., одной точностью их соблюдения — такова мысль Декарта — не может быть гарантирована истинность результатов нашего мышления. Мало того, что весь ряд формально-логических операций построен безупречно. Необходимо еще, чтобы у нас были твердые гарантии, что исходная точка всего ряда выбрана и установлена нами правильно. Но эта гарантия достижима только в

том случае, когда истина исходной тезы не нуждается в оправдании или выведении еще откуда-либо, иными словами, только в том случае, когда она в себе самой несет свидетельство своей достоверности. Такая истина не есть уже результат вывода. Она непосредственно усматривается разумом в истине своего предметного содержания. Она самоочевидна, и единственное условие обладания ею состоит в ясности направленного на нее интеллектуального созерцания.

Именно такой смысл имеет учение Декарта об интуиции. Чем энергичнее отставал Декарт права интуитивного знания, тем сильнее сужалось поле формальной логики, которая из универсального похвату сколастического *arts iuueniendi* превращалась в то, чем она должна быть: в учение о правилах связи мышления, направленного на предметное знание в его различных видах.

Декарт сам прекрасно понимал, что его учение об интуиции органически связано с критикой школьной формальной логики. Быть может, всего яснее выступает эта связь в его диалоге «Разыскание истины». Доказательство существования интуитивных истин идет здесь рука об руку с критикой школьной логики. «Не станете, — вопрошает Декарт устами Эвдокса, — не станете же вы воображать, будто для приобретения... предварительных понятий необходимо принуждать и мучить наши ум, чтобы находить ближайший род и существенное различие вещей и из этих элементов составлять истинное определение. Оставим это тому, кто хочет быть профессором или вести школьные диспуты»<sup>1</sup>. Существуют истины, утверждает Декарт, которые для своего уразумения не нуждаются в знании формально-логических различий. И эти истины не второстепенны. Напротив, они-то и составляют фундамент всей науки. По отношению к ним всякое дальнейшее знание будет уже производным, вторичным. И эти истины не только не уступают в достоверности вывода истинам дедуктивным, но, напротив, сами представляют их опору, основание и начало. «Кто желает, — говорит Декарт, — испытывать вещи сами по себе и судить о них согласно тому, что он о них знает, тот не может быть столь ограниченным, чтобы, всякий раз как он внимательно обратится к вещам, не познавать, что такое сомнение, мысль, существование и чтобы ему была необходимость изучать логические различия»<sup>2</sup>.

Существует предел, за которым формально-логические различия и определения теряют свою силу. Этот предел лежит в самоочевидности, в бесспорной и непосредственной достоверности интуитивных истин. Формально-логические определения бессильны повысить достоверность интуитивного знания. Более того. Всякая попытка использовать формально-логические различия и дефиниции для обоснования интуитивных истин не только не увеличивает их достоверность, но, напротив, затемняет и спутывает присущую им по природе ясность и самоочевидность. «Есть много вещей, — утверждает Декарт, — которые мы делаем более темными, желая их определить, ибо вследствие их

<sup>1</sup> Декарт, Розыскание истины и т. д., т. I, стр. 123.

<sup>2</sup> Там же.

чрезвычайной простоты и ясности нам невозможно постигать их лучше, чем самих по себе»<sup>1</sup>. «Б' числу величайших ошибок, — читаем мы ниже, — какие можно допустить в науках, следует причислить, быть может, ошибку тех, кто хочет определять то, что должно только просто знать, и кто не может ни отличить ясного от темного, ни того, что в целях познания требует и заслуживает определения, от того, что отлично может быть познано само по себе»<sup>2</sup>. «Как было бы бесполезно определять, что такое белизна, чтобы сделать ее понятной слепому, тогда как для познания ее нам достаточно открыть глаза и увидеть белое, так же точно, чтобы знать, что такое сомнение и мышление, достаточно сомневаться и мыслить. Это научает нас всему, что мы можем знать в этом отношении, и даже говорит нам больше, чем наиболее тонкие определения»<sup>3</sup>. «Подобным образом и с существованием. Должно только знать, что разумеют под этим словом, — и вместе мы узнаем, что это за вещь и насколько ее можно познавать, и для этого нет необходимости в определениях: они скорее затемняют вещь, нежели освещают ее»<sup>4</sup>.

Итак, с одной стороны, самоочевидность интуитивного знания свидетельствует, по Декарту, о том, что в известном смысле знание не зависит от формально-логических правил и форм дедукции. Открытие интуитивного характера некоторых истин означало начало наступления на позиции формальной логики. Формальная логика существенно ограничивалась в своих правилах. Огромный разряд истин выводился из подчинения ее правилам и концептивным схемам. С другой стороны, истины, которые Декарт выводил из-под начала формальной логики, по самому своему роду имели огромное значение в системе знания. Непосредственная достоверность интуитивных истин заставляла видеть в них устой, начало и опору всего знания. Достаточно привести взгляд Декарта на значение аксиомы *cogito*. Аксиоме этой он придавал такое значение, что добывая с ее помощью истины казались ему несравненно более ценными, чем все те, которые могут быть добыты на основании формально-логического закона противоречия. «Вы необходимо должны видеть, — разъяснял Декарт в том же диалоге, — что, пользуясь надлежащим образом своим сомнением, можно извлечь из него очень достоверные истины, даже наиболее достоверные и полезные, чем все те, какие мы обычно основываем на великом принципе, который мы делаем началом всех знаний и центром, вокруг коего они возводятся и смыкаются: невозможно, чтобы одна и та же вещь вместе была и не была»<sup>5</sup>.

Из определения интуиции, данного самим Декартом, видно, что под интуицией Декарт разумел познание чисто интеллектуальное,

<sup>1</sup> Декарт, Развыскание истины и т. д., т. I, стр. 123.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же, стр. 124.

<sup>5</sup> Декарт, Развыскание истины, стр. 121; курсив мой. В. А. Хотя Декарт говорит здесь о сомнении, однако из контекста целого абзаца видно, что речь идет именно о *cogito*.

не заключающее в себе чувственных элементов. Интуиция Декарта насквозь рациональна. Она не есть ни деятельность воображения или симпатизирующей фантазии, ни функция представления. Она есть интеллектуальное усмотрение и ничего больше.

Интуитивизм Декарта, как и вообще интуитивизм рационалистических систем XVII века, не имеет ничего общего с распространенным в настоящее время в буржуазной философии уподочными учениями об интуиции. Понятие об «интеллектуальной интуиции» — весьма важное методологическое понятие в учениях Декарта, Спинозы и Лейбница. Так, Спиноза высшим родом познания считает интуитивное знание (*scientia intuitiva*), который «ведет от адекватной идеи о формальной сущности каких-либо атрибутов бога (т. е. природы. *B. A.*) к адекватному познанию сущности вещей»<sup>1</sup>. Интуиция, о которой здесь идет речь, не есть ни мистическое «вчувствование», ни «откровение»; это — просто рациональное усмотрение истины предмета, непосредственное, наглядное интеллектуальное познание, то, что соответствует в наших представлениях теоретическому мышлению. Даже непосредственность интуитивного знания, утверждаемая Декартом и Спинозой, не есть непременно врожденность рационального познания — в смысле генетическом: непосредственность эта — скорее логический порядка, выражает логическую самобытность и специфичность рационального мышления, нежели его *prius* — в историческом или генетическом значении.

Рационалистический характер декартовой теории интуиции давал возможность воспользоваться этой теорией в трудной проблеме разграничения качеств. Проблема разделения первичных и вторичных качеств приобретает в методологии Декарта значение и юстроту, не виданные со времен Демокрита. Верное чутье гениального методолога неотразимо влекло Декарта к тому самому вопросу, который две тысячи лет до него стоял в центре внимания величайшего античного диалектика-материалиста.

Перед Декартом стояла задача — объяснить происхождение и строение мира из простейших составляющих его элементов. Задача эта предполагала высокое развитие точных наук, которые единственно были способны наметить пути и правила для разложения, для анализа весьма сложного тела вселенной на составные части. Геометрия, анализ, механика, физика, оптика представляли достаточно данных, на основе которых скромный анализ мог быть произведен. Однако все успехи этих наук оставляли совершенно неразрешимым, более того — петронутым, другой вопрос, без решения которого казалось невозможным даже приступить к разработке основной задачи. С помощью математики и математического естествознания можно было свести огромный механизм вселенной к сумме простейших качеств или элементов, но точные науки не могли представить никаких ручательств, что найденные путем рационального анализа элементы окажутся действительно соответствую-

<sup>1</sup> «Этика», ч. II, теор. 40, схолия 2. Ср. также «Трактат об очищении интеллекта», М. 1914, пер. В. Полковцовой, стр. 71—78, 81.

щими объективной структуре и объективной генерации мира. Сводя сложные восприятия к простым, нетрудно было убедиться, что имеется великое множество самых различных качеств различного рода, которые, новидимому, с равным правом могут быть прияты нами за элементы, т. е. объективно существующие простейшие составные части мира. Так, тела обладают, как нам кажется, величиной, фигурой, занимают определенный объем, занимают определенное положение относительно других тел, имеют тяжесть, плотность, цвет, блеск, запах, вкус и т. д. С другой стороны, опыт показывает, что часто там, где чувства показывают нам существование определенного качества, контроль разума, напротив, убеждает нас в его отсутствии. Так, палка, опущенная в воду, кажется нам преломленной. Однако дальнейший опыт — изъятие ее из воды — доказывает, что предыдущее восприятие было обманчиво.

Подобные заблуждения весьма часты. Опыт неоднократно удостоверяет нас в том, что качества, которые с величайшей убедительностью представляются нам, как объективно существующие в самих вещах, на самом деле часто им вовсе не принадлежат, но присносятся в наши представления и восприятия обманчивой деятельностью чувств. Но раз так, то для методологии, которая стремится постигнуть строение и развитие мира из его действительных элементов, вырастает новая громадная по своему значению задача — найти и указать твердый критерий, который безошибочно бы определял нам, какие из находимых нашими восприятиями в вещах качеств действительно принадлежат самим вещам и какие им не принадлежат, но только кажутся принадлежащими вследствие обманчивой деятельности ощущений.

Задача эта становится центральной задачей методологии Декарта. С огромным напряжением мысли стремится Декарт найти такие качества бытия, которые могут быть признаны действительно первичными элементами, т. е. объективно существующими, не зависящими от состояния воспринимающих органов. Могучая тенденция объективизма, проходящая через всю методологию и философию Декарта, с полным правом может быть названа материалистической, ибо что мы называем материализмом как не учение, утверждающее, что бытие существует до сознания, вне сознания и независимо от сознания? Но именно к этому и клонится все учение Декарта о качествах! С бесприимерной настойчивостью стремится Декарт устраниТЬ, исключить из наших восприятий и представлений все те качества, которые на самом деле бытию не принадлежат и которые появляются в поле нашего восприятия либо вследствие особого состояния воспринимающих органов, либо в силу ошибок, допущенных нами в наших умозаключениях по поводу воспринятого.

В тесной связи с общим характером методологических тенденций эпохи метод, посредством которого Декарт устанавливает объективность качеств, состоит в критике ощущений. В сущности — это тот же метод радикального очищения, который, как мы уже видели, был провозглашен Декартом как начало всякого философствования, вся-

кой науки и который объединяет рационалистическую гиосеологию Декарта с критической методологией Бэкона.

Ход мыслей Декарта начинается критикой обычного воззрения, не затронутого методическим сомнением. «Всякий из нас, — указывает Декарт, — с юности полагает, что ощущаемые нами вещи существуют вне нашего сознания и вполне подобны нашим чувствам, т. е. восприятием, получаемым нами от этих вещей; так, видя, например, цвет, мы думаем, что видим вещь, находящуюся как бы вне нас и совершенно подобную той идее цвета, которую мы испытывали в себе»<sup>1</sup>. «И совершенно то же, — продолжает Декарт, — должно сказать обо всем остальном, что воспринимается, и о физическом раздражении (titillatio) и о боли. Хотя мы и не думаем, что боль существует вне нас, однако мы предполагаем ее обычно не только в одной душе, т. е. в нашем восприятии, но и в руке, в ноге или в какой-нибудь иной части тела»<sup>2</sup>.

Это наивное воззрение возникает, по Декарту, не случайно, но вполне естественно, как необходимое условие нашего развития: «в раннем детстве, — разъясняет Декарт, — душа наша была столь тесно связана с телом, что давала место только тем идеям, через посредство которых чувствовала все то, чем возбуждалось тело»<sup>3</sup>. Позднее же, когда механизм тела в своих непроизвольных движениях стремился к приятным для тела впечатлениям и избегал неприятных, в душе сложилось убеждение, будто преследуемые или избегаемые таким образом впечатления существуют вне души, и притом не только величина тел, их фигура и движение, но также цвета, вкусы, запахи и остальное, что, как она замечала, возбуждает чувство<sup>4</sup>.

Но как бы ни было естественно это воззрение — оно, по Декарту, неправильно. Ошибочность его обнаруживается методической критикой и анализом наших впечатлений. В «Началах философии» Декарт — в качестве примера — подвергает критике понятие тела, в «Метафизических размышлениях» рассматривает более конкретный объект — кусок воска.

Перечислив все качества, которые обычное, т. е. невооруженное средствами рациональной критики, восприятие находит в своем предмете и которое оно ему доверчиво приписывает, рассматривая их, как объективные признаки предмета, Декарт затем последовательно исключает все те из них, которые при более тщательном анализе оказываются не объективными определениями самого предмета, но всего лишь проекциями наших чувств и представлений.

Так, хотя обычное представление приписывает материи — в качестве ее объективных свойств — твердость, тяжесть, цвет и т. д., однако «отбросив предрассудки чувств», мы, по словам Декарта, «убедимся, что природа материи, т. е. тела, рассматриваемого вообще, состоит не в том, что тело — вещь твердая, весомая, окрашенная или

<sup>1</sup> Декарт, Начала философии, т. I, стр. 34.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, стр. 36.

<sup>4</sup> Там же.

как-либо иначе возбуждающая чувство, но лишь в том, что оно — вещь, протяженная в длину, ширину и глубину»<sup>1</sup>.

Всматриваясь в анализ Декарта, нетрудно понять, по какому принципу происходит у него отбор первичных качеств. Первичными Декарт считает те качества вещи, которые можно найти в ней налицо при любых изменениях, какие она только способна претерпеть, оставаясь сама собою. Так, твердость, цвет и т. д. исключаются из состава первичных качеств, ибо «о твердости чувство оповещает нас лишь тем, что частицы твердых тел сопротивляются движению наших рук, наталкивающихся на тело; если бы, с приближением наших рук к телу, частицы последнего отступали назад с присущим им скоростью, то мы никогда не ощущали бы твердости. И однако, — продолжает Декарт, — нельзя себе представить, будто тела, отодвигающиеся подобным образом, лишены того, что составляет природу тела; следовательно, эта природа не состоит в твердости»<sup>2</sup>. «На том же основании, — заключает Декарт, — можно показать, что и цвет и все подобного рода качества, ощущаемые в телесной материи, могут быть изъяты из последней, в то время как она остается в целости»<sup>3</sup>.

Итак, первичными Декарт считает все те признаки, из которых каждый в отдельности необходим, а все вместе взятые достаточны для того, чтобы вещь, несмотря на все свои изменения, могла почитаться тем, что она есть. Объективизм Декарта имеет еще всецело метафизический характер. Понятие объективности совпадает у Декарта с представлением о неизменном, постоянном, устойчивом ядре или форме вещи, образующей ее сущность. В «Метафизических размышлениях» связь Декарта с традиционной метафизикой выступает еще яснее, чем в «Началах философии».

Здесь анализируется не понятие тела вообще, но понятие о конкретном теле, данном в наглядном представлении. «Рассмотрим же теперь вещи, — говорит Декарт, — которые обыкновенно считают самыми легкими для познания и потому известными лучше других, именно тела, которые мы видим и осязаем, но не тела вообще, ибо такие общие понятия обыкновенно немного смутны, а какое-нибудь единичное тело. Возьмем, например, этот кусок воска. Он только что вынут из улья и еще не потерял сладости находившегося в нем меда; он еще сохранил кое-что от запаха цветов, с которых был собран; его цвет, его форма, его величина ясно видны; он тверд, холoden, гибок, и если вы по нем ударите, он издаст звук. Наконец в нем встречаются все признаки, по которым можно наверное узнать тело»<sup>4</sup>. Как и в предыдущем примере, вслед за перечислением всех признаков, найденных восприятием в предмете, следует исключение тех, которые могут быть отброшены без того, чтобы предмет перестал быть самим собой: «Но вот, — рассуждает Декарт, — пока я говорю это, его приближают к огню: вкус, оставшийся в нем,

<sup>1</sup> Декарт, Начала философии, т. I, стр. 41.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Декарт, Метафизические размышления, стр. 32—33.

исчезает; запах испаряется; цвет меняется; форма утрачивается; величина вырастает; он становится жидким, нагревается, его едва можно схватить; и он не издает никакого звука, сколько бы по нем ни ударяли. Остается ли у меня после этого тот же самый воск? Надо признаться, что остается; никто в этом не сомневается, никто не судит иначе. Но что же с такой точностью было известно в этом куске воска? Конечно это не могло быть что-нибудь из подмеченного в нем посредством чувств, потому что все, доступное в нем зрению, слуху, осязанию, обонянию и вкусу, оказалось изменчившимся, в то время как воск продолжает быть тем же самым»<sup>1</sup>. «Рассмотрим внимательно, что остается, если мы отбросим все, не принадлежащее воску. Конечно, остается только нечто прятанное, гибкое, изменчивое»<sup>2</sup>.

Из обоих этих примеров Декарта видно, что критерием объективности в его глазах служило неизменное наличие данного качества или свойства во всех состояниях и при всех возможных изменениях предмета. Но как устанавливается неотъемлемость данного качества, какими органами познания она удостоверяется?

Таким органом во всяком случае не может быть, по Декарту, ощущение. Если бы контроль над качествами принадлежал ощущениям, то мы не могли бы установить, какие качества являются первичными, ибо в материале ощущений все изменчиво, лишено устойчивости и постоянства. Но и паглядное представление не в силах пропроводить отбор первичных качеств, ибо изменчивость качеств превосходит все, что может быть охвачено даже самым деятельным представлением. «Нужно согласиться, — говорит Декарт, — что я не могу постичь представлением, что такое этот кусок воска и что только мой разум постигает это... надо тщательно отметить, что мое понимание отнюдь не составляет ни зрения, ни осознания, ни представления и никогда не составляло их, хотя это и казалось прежде; но оно составляет только усмотрение умом»<sup>3</sup>...

Итак, ни ощущения, ни деятельность паглядного представления не могут открыть нам, какие качества должны быть признаны первичными, присущими самим вещам, и какие — вторичными, имеющими источник не в вещах, но в действии наших чувств и представлений. Объективная ценность знания гарантируется только деятельностью разума, рационалистической критикой, интеллектуальной интуицией. Проблема разграничения первичных и вторичных качеств — таков вывод Декарта — разрешима только на путях рационализма. Диалектика истории диалектики в XVII веке выразилась в том, что к материализму и к диалектическому методу философская мысль должна была притти через рационалистический интуитивизм, через рационалистическую и метафизическую теорию первичных качеств.

<sup>1</sup> Декарт, Метафизические размышления, стр. 33.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, стр. 34.

## II. ДИАЛЕКТИКА В КОСМОЛОГИИ ДЕКАРТА.

Учение Декарта о первичных качествах вводит нас в центр его космологии. Только в свете этого учения становится ясной декартова теория материи. То, что в этой теории казалось впоследствии столь парадоксальным — отождествление материальности с протяженностью, — представляет только последовательный вывод из методологических тенденций всей системы.

Гносеологический и методологический объективизм является поистине жизненным центром учения Декарта. Вместе с тем нигде он не выступает как изолированная, отвлеченная гносеологическая доктрина. Повсюду изложение его вытекает из связи конкретных космологических проблем.

Тенденция объективизма ярко выражена в самом определении материи у Декарта. По мысли Декарта, радикальное сомнение, необходимое как начало или исходная точка в познании, не может — в своих результатах — поколебать наше убеждение в объективности материи, в объективной природе источника наших ощущений. «Все, что мы ощущаем, — утверждает Декарт, — несомненно, является у нас от какой-то вещи, отличной от нашей души»<sup>1</sup>. Объективность существования материи доказывается самим порядком наших ощущений, которые возникают в нас не по нашей воле, по определяются необходимым и независящим от нашего сознания порядком вещей. «Не в нашей власти, — говорит Декарт, — сделать так, чтобы одно ощущать предпочтительно перед другим; это всецело зависит от вещи, возбуждающей наши чувства»<sup>2</sup>. «Мы ощущаем или, вернее, будучи побуждаемы чувством, ясно и отчетливо воспринимаем некоторую протяженную в длину, ширину и глубину материю, различные части которой, будучи наделены известными фигурами, различным образом движутся и даже вызывают у нас различные ощущения цветов, запахов, боли и т. д.»<sup>3</sup>. По Декарту, «идея материи приходит в нас от вещей внешнего мира, которым эта идея вполне подобна»<sup>4</sup>. Отсюда Декарт последовательно извлекает заключение, что «существует некоторая вещь, протяженная в длину, ширину и глубину и имеющая все свойства, какие мы ясно воспринимаем, как присущие протяженной вещи. Вот это-то, — говорит Декарт, — и есть вещь протяженная, которую мы называем телом или матерней»<sup>5</sup>.

Материя есть общий источник всех наших восприятий или ощущений. «Восприятия, относимые нами к вещам вне нас, — разъяснял Декарт в «Страстях души», — к объектам наших чувств... причиняются этими объектами, которые, производя определенные движения в органах внешних чувств, возбуждают также движения в мозгу при посредстве нервов; последние делают так, что душа чувствует»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Декарт, Начала философии, ч. 2-я, стр. 40.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Декарт, Страсты души, т. I, стр. 138.

Итак, материя — вполне объективна; ее действия на нашу чувства не зависят от нашего сознания. Однако в своей характеристике материи Декарт не ограничивается указанием всего лишь на один формальный и онтологический признак ее — объективность. В своем физическом существе материя есть, по Декарту, не что иное, как протяженность: «природа материи, т. е. тела, рассматриваемого вообще, состоит не в том, что тело — вещь твердая, весомая, окрашенная или как-либо иначе возбуждающая чувство, но лишь в том, что оно — вещь, протяженная в длину, ширину и глубину»<sup>1</sup>. Иными словами, это значит, что телесность есть то же, что пространство и пространственность: «Пространство или внутреннее место, — поясняет Декарт, — отличается от телесной субстанции, заключенной в пространстве, нереально, но лишь по способу, каким обычно постигается нами»<sup>2</sup>. В порядке бытия материя и пространство — одна и та же вещь, и различаются они только в порядке постижения.

В свете современных понятий декартово определение материи может показаться странным и односторонним: отнять от вещественного, телесного мира все телесные свойства, свести их к одному чистому протяжению, поставить знак равенства между материи и пустым пространством — все это кажется нам необычайным преувеличением, которое можно объяснить разве лишь пристрастием и увлечением геометра. В декартовой теории материи естественно видеть детище изобретателя аналитической геометрии.

Как ни естественно напрашивается это объяснение, оно, конечно, недостаточно. Основной мотив, который привел Декарта к столь узкому определению материи, далеко выходит из круга специальных увлечений. Декартово понятие материи было продуктом двух тенденций, характерных для Декарта: тенденции объективизма и метафизической тенденции. Первая заставляла Декарта отбросить все те определения и признаки материи, которые не принадлежали ей существенно, т. е. не были обусловлены необходимым и независящим от нашего сознания характером ее субстанции. Вторая — метафизическая — требовала от него, чтобы из всех определений материи, претендующих быть выражением ее действительной природы, были оставлены только те, которые — по свидетельству разума — остаются всегда неизменными среди всех метаморфоз, каким непрерывно подвержены все доступные нашему наблюдению и опыту тела. Теория материи Декарта есть дитя могучей тяги — через объективизм к материализму, но к материализму в значительной мере еще метафизическому, ищущему в бытии только его неизменную, пребывающую, тождественную основу.

И тем не менее так велика связь между материализмом и диалектикой, что даже наполовину метафизическая, овеянная духом аристотелизма концепция материи, выработанная Декартом, как синтез фило-

<sup>1</sup> Декарт, Начала философии, т. I, стр. 41. Этую цитату мы приводили уже выше — в другой связи.

<sup>2</sup> Там же, стр. 43.

софского и научного движения XVI и первой половины XVII века, если не сама по себе, то в своих выводах и следствиях неотразимо вела к диалектическим представлениям.

Отождествление материи с протяженностью или, что то же, с пространством влекло за собою ряд важных выводов в физике и в космологии. Прежде всего оно вело к идеи о бесконечности вселенной в пространстве. «После того, — говорит Декарт, — как мы... заметили, что природа телесной субстанции состоит лишь в том, что она — вещь протяженная, что ее протяжение не отличается от протяжения, присыпываемого обычно сколь угодно пустому пространству»... «мы узнаем, что этот мир, или совокупность телесной субстанции не имеет никаких пределов для своего протяжения. Ведь даже придумав, что существуют где-либо его границы, мы не только можем вообразить неопределенно протяженные пространства за этими границами, но и воспринимаем их вообразимыми, т. е. реально существующими: отсюда и воображаем их содержащими неопределенно протяженную субстанцию»<sup>1</sup>. Замечательно, что сам Декарт подчеркнул, что тезис о бесконечности мира есть прямое следствие основного тезиса о тождестве материи и протяженности. «Ведь, как уже подробно показано, — добавляет Декарт к только что сказанному, — идея того протяжения, которое мы воспринимаем в каком-либо пространстве, совершению тождественна с идею телесной субстанции»<sup>2</sup>.

Читателю нашего времени не легко составить понятие о том, какую революцию в научных представлениях эпохи знаменовало это учение. Для нас идея бесконечности мира — почти хрестоматийное представление. Она становится достоянием нашей мысли чуть ли не с первых шагов нашего школьного развития. Но не так было в XVII веке. В эпоху Декарта в представлении громадного большинства ученых мир, в котором мы живем, был величиной хотя и весьма большой, но все же конечной. Философские традиции Аристотеля сочетались с космографической теорией Птоломея. Эмпирей начиндался за сферой «неподвижных» звезд, и таким образом диаметр мира был — по крайней мере принципиально — измерим, являясь величиной вполне конечной. Это воззрение имело своей предпосылкой мысль о том, что пространство, в котором мир помещается, и материя, из которой он построен, представляют собою различные вещи, имеют различную природу. И вот это-то воззрение, замыкавшее наш мир в огромную, но все же конечную, твердую, определенную хрустальную сферу, было в корне преобразовано, вернее — отменено Декартом. Поставив знак равенства между материи и пространством, Декарт как бы мгновенно раздвинул пределы мира, расширил его в бесконечность. Отныне пределами мира могли почитаться только пределы пространства. А так как пространство — беспредельно, то, следовательно, беспредельна и материальная вселенная, в которой мы живем. В средне-

<sup>1</sup> Декарт. Начала философии, т. I, стр. 47 и 48; курсив мой. В. А.

<sup>2</sup> Там же, стр. 48.

вековом мировоззрении была пробита огромная брешь, которая отныне уже не могла быть замурована. Последующему развитию предстояло се только расширить.

И здесь не имеет значения, что сам Декарт вводил это новое понятие очень робко и осторожно. Строго говоря, Декарт учил не о бесконечности вселенной, но лишь об ее неопределенной протяженности. Понятию конечного, определенного (*défini*) он противопоставил понятие неопределенного (*indéfini*). Но как бы ни был сдержан Декарт в формулировке нового учения, тенденция, в этом учении выраженная, должна была мощно влиять на дальнейшую эволюцию космогонических представлений. Хрустальная звездная сфера, разбитая Декартом, никогда уже не смогла вновь скомкнуться вокруг земли.

Вторым важным выводом, необходимым вытекающим из тождества материи и пространства, была идея материальной однородности вселенной. Диалектический смысл этого учения лучше всего выявляется из сопоставления с господствовавшим воззрением, которое новая доктрина Декарта должна была вытеснить и заменить.

Одна из характернейших мыслей средневековья — убеждение в качественной иерархичности, качественной разнородности материального мира. Слабое развитие производительных сил, скучность, узость и односторонность технического опыта, разрозненность и методологическая бессвязность не только целых областей науки, но и отдельных знаний внутри каждой науки не составляли тех условий, которые необходимы, чтобы идея единства материи и ее сил могла быть не то чтобы доказана, но хотя бы даже предугадана, восчувствована. С другой стороны, наблюдения над социальным строем средневековья — с характерной для него иерархией феодальных классов, а также с иерархией чинов внутри феодального государства, — легко склоняли мысль к поискам подобной иерархии и над миром — в царстве или граде божием, и в самом мире — в законах его физического естества. Так слагались теологические и космологические представления средневековья. Они тесно переплетались между собой, взаимно друг друга обусловливая, имея под собой общую базу — в идеологии, отвечавшей социальной структуре феодального общества. Основной дуализм христианского теологического воззрения выразился в космологии в виде убеждения в том, что вселенная построена из материальных элементов различного качества и различной ценности. Мир горний и мир дольний — в корне противоположны. Они не могут состоять из одинакового вещества. Иерархия небесных духовных сил соответствует иерархии физических элементов мира. Наш дольний мир — мир греха и скверны — состоит из элементов темных, грубых, тяжелых и несовершенных. Чем выше станем мы подниматься над ним — к миру горнему, к царству божией благодати, тем легче, светлее, чище и совершенней становятся элементы, из которых построены в восходящей последовательности сферы луны, солнца, планет и светлая, твердая хрустальная сфера звезд. Физически и химически мир развороден. И эта разнородность есть нечто большее, чем простая

качественна дифференцированность единой материи. Различные сферы мира разнородны по существу, радикально, глубоким образом. Физическая иерархия мира ступенчата, прерывиста. Взаимная связь, взаимодействие физических элементов вселенной осуществляется более через посредника создателя и вседержителя, нежели через сродство и качественную однородность физического состава мира.

И вот этому-то воззрению, играющему чрезвычайно большую роль в идеологии средневековья, Декарт наносит сокрушающий удар. Декарт выдвигает и обосновывает тезис единства материи, качественной однородности вещества. Этот тезис — как и предыдущий — представляет логический вывод или следствие из основного учения о тождестве материи и пространства. Если материя сводится к протяженности, то материя должна быть единой, ибо пространство всюду одно и то же, со своим протяжением в длину, ширину и глубину. Надает старинное, любезное теологии противопоставление вещества земли веществу неба и планет. «Материя неба, — заявляет Декарт, — не разнится от материи земли. И вообще, если бы миры были бесконечны (по числу. *B. A.*), то они необходимо состояли бы из одной и той же материи, и, следовательно, не многие миры, а один только может существовать, ибо мы ясно понимаем, что материя, природа которой состоит лишь в ее протяженности, вообразимой во всяких вообще пространствах, где те иные миры должны быть даны, — такая материя уже использована, а идеи какой-либо иной материи мы у себя не находим»<sup>1</sup>. Отсюда Декарт делает вывод, что во всем мире существует одна и та же материя: она называется только через свою протяженность. Все свойства, ясно воспринимаемые в материи, сводятся единственно к тому, что она дробима и подвижна в своих частях»<sup>2</sup>.

Идея единства материи означала в науке революцию, не уступавшую той, которую несла в себе идея бесконечности вселенной. Современников эти идеи ошеломляли, казались им необычайным по дерзости и силе парадоксом. Отныне мироздание лишалось усвоенной ему иерархичности. Оно становилось однородным во всех своих частях. Исчезли верх и низ, мир горний и мир дольний; стерлись границы земли и тверди. Осталось лишь движение земли и других планет в пространстве, всюду однородном, не ведающем различной ценности.

Учение это тесно связало у Декарта с механистическим характером его физики и космологии. Однако, несмотря на преобладание механистической точки зрения, в этом учении — если рассматривать его не отвлеченно, но исторически, на фоне науки того времени, — заключалось и зерно диалектической мысли.

Диалектическое содержание этого учения состояло в том, что оно непосредственно вело к идеям взаимодействия, взаимной связи всех элементов материального мира. Если мир — един и если материя, из которой он построен, — всяка едина, то всякое событие, происходящее

<sup>1</sup> Декарт, Начала философии, т. I, стр. 48; курсив мой. *B. A.*

<sup>2</sup> Там же, стр. 49; курсив мой. *B. A.*

в какой-либо части мира, не может оставаться изолированным, безразличным для всего мира. Всякое движение тела необходимо рассматривать как движение относительное, предполагающее наличие других тел, по отношению к которым движение происходит, наблюдается и которые на время этого наблюдения принимаются условно за неподвижные. Уже простое определение положения тела предполагает учет его местонахождения относительно других тел: «Чтобы определить это положение, — говорит Декарт, — мы должны обратить внимание именно на эти другие тела, считая их притом неподвижными»<sup>1</sup>. Но так как при определении положения мы обращаем внимание на разные тела, то, как разъясняет Декарт, мы «можем говорить, что одна и та же вещь в одно и то же время и меняет место и не меняет его. Так, когда корабль выходит в море, то сидящий на корме остается на одном месте — если имеются в виду части корабля, между которыми сохраняется одно и то же положение, — и этот же самый субъект все время изменяет место — если иметь в виду берега, ибо корабль, отойдя от одних берегов, беспрерывно приближается к другим»<sup>2</sup>...

Хотя перемещение совершается из соседства не всех каких-угодно соприкасающихся тел, но только из соседства тех, которые рассматриваются как покоящиеся, однако «самое же перемещение взаимно, и нельзя мыслить тела АВ переходящим из соседства с темом СД, не подразумевая вместе с тем перехода СД из соседства с АВ. Одни и те же сила и действие, — утверждает Декарт, — требуются как с той, так и с другой стороны»<sup>3</sup>.

Взаимодействие движений материальных тел проникает настолько глубоко, что для него, в сущности, нет границ. «Хотя каждое тело имеет лишь одно свойственное ему движение, ибо мы считаем его удаляющимся только от одних соседних с ним и покоящихся тел, однако оно может принимать участие в других бесчисленных движениях, если, конечно, составляет часть иных тел, обладающих другими движениями»<sup>4</sup>. «Так, если кто-нибудь, гуляя по кораблю, имеет в кармане часы, то колесики этих часов движутся так, как свойственно только им одним; но они причастны и еще иному движению, поскольку, будучи отнесены к туляющему человеку, составляют одну с ним материальную массу; причастны они и второму движению, поскольку будут отнесены к плывущему по морю кораблю, и третьему, поскольку будут отнесены к этому самому морю, и, наконец, к четвертому, поскольку будут отнесены к самой земле, если, конечно, вся земля движется»<sup>5</sup>. И все эти движения будут, по Декарту, вполне реальны: «Всеми этими движениями наши колесики действительно будут обладать; но ввиду трудности зараз мыслить столь многочисленные движения и ввиду того, что не все

<sup>1</sup> Декарт, *Начала философии*, т. I, стр. 45.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, стр. 51; курсив мой. В. А.

<sup>4</sup> Там же, стр. 52; курсив мой. В. А.

<sup>5</sup> Там же. Последняя оговорка (о движении земли) сделана только из страха перед церковью, осудившей Галилея.

и они могут быть познаны, достаточно полагать в теле только однодimensionalное, ближайшим образом ему принадлежащее»<sup>1</sup>.

Из всех этих примеров видно, что идея взаимодействия рисовалась Декарту в форме взаимодействия преподущего и определяемого механического. В центре внимания Декарта стоит взаимодействие движений материальных частиц и тел. Но и в этой форме воззрение Декарта представляло — на фоне общего состояния научной и философской мысли XVII века — значительный шаг в развитии диалектического метода.

Даже парадоксальное учение Декарта о пустоте косвенным образом усиливало и подкрепляло идею физического взаимодействия всех частей и всех событий мира. Декарт решительно отрицал существование пустоты. И действительно: если материя совпадает целиком — как это и было у Декарта — с пространством, то в мире не может быть пустоты, ибо нигде в мире нельзя представить или помыслить место, лишенное пространства. «В обычном пользовании речью, — говорит Декарт, — словом «пустота» мы постоянно обозначаем не то место или пространство, где нет совершено ничего, но лишь место, в котором нет ни одной из тех вещей, какие, мы думаем, должны бы в нем существовать»<sup>2</sup>. Что же касается пустоты «в философском смысле слова», то, по Декарту, пустого пространства, т. е. «такого пространства, где нет никакой субстанции, не может быть дано; это очевидно из того, что пространство как внутреннее место не отличается от протяжения тела... Относительно пространства, предполагаемого пустым, должно заключать то же: именно, когда в нем есть протяжение, то необходимо будет в нем и субстанция»<sup>3</sup>. Итак, все пространство заполнено телами.

Учение это, категорически отрицавшее существование пустоты, подчеркивало еще сильнее идею взаимодействия. Если в мире нет пустоты, если все пространство сплошь заполнено матерią, а эта материя — всюду однородна, то отсюда следует, что всякое движение или перемещение тела, как бы оно ни было незначительно, необходимо должно вызвать движение в телах, которые оно вытесняет из занимаемого ими места. А так как перемещение соседних тел в свою очередь должно было привести в движение следующие за ними материальные частицы, причем передача движения очевидно не имела предела, то из теории Декарта следовало, что каждое физическое событие должно было отразиться во всей вселенной.

Как бы смягчая столь широкий, универсальный смысл понятия взаимодействия, Декарт ограничивает его, вводя — не без влияния сколастической традиции — понятие кругового движения. «Как замечено выше, — говорит Декарт, — все пространство заполнено телами, и количество одних и тех же частиц материи в разных местах всегда равно; отсюда следует, — заключает Декарт, — что ни одно тело не может двигаться иначе, как по кругу, т. е. таким

<sup>1</sup> Декарт, Начала философии, т. 1, стр. 52, курсив мой. В. А.

Там же, стр. 46.

<sup>2</sup> Там же.

образом, что оно изгоняет какое-либо иное тело с того места, куда вступает, а это второе изгоняет третье, а это — четвертое, и так до последнего тела, вступающего на место, оставленное первым телом, в тот самый момент, когда место оставлено»<sup>1</sup>. Но и здесь Декарт расширяет рамки традиционного учения. Хотя это движение, учит Декарт, всего легче мыслить в совершенном круге, однако «то же самое можно мыслить и в несовершенном и сколь угодно неправильном круге, раз замечено, при каких условиях все неровности мест могут возмещаться разницей в скорости движения»<sup>2</sup>.

Мы далеко не исчерпали всех выводов, какие были сделаны Декартом из центрального учения его космологии о тождестве материи и пространства. Одним из важнейших в числе их был вывод, утверждавший бесконечную делимость материи. Тесно связанный с отрицанием теории неделимых атомов, тезис этот представляет промадный интерес для историка философии, для историка физики. Напротив, в развитии диалектики его роль была не столь значительной. Следует только иметь в виду, что и этот тезис — подобно всем, проанализированным выше, — был обусловлен неуклонным стремлением Декарта построить такую теорию материи, которая воспроизводила бы одни только объективные свойства и признаки материи. Декарт отождествил материю с протяженностью потому, что в его глазах одна лишь протяженность может быть признана за неотъемлемую, всегда данную налицо и необходимую природу материального тела. А отсюда уже следовали как вывод все рассмотренные нами учения: о бесконечности мира, о единстве и однородности материи, о сплошной заполненности пространства. В числе их немаловажное место занимал и тезис о бесконечной делимости материи. Если материя есть то же, что пространство, то материя должна быть делима до бесконечности, ибо нет пределов для делимости пространства. Иными словами, это значит, что теория атомов, под которым античная физика и физика, современная Декарту, разумели неделимые по природе элементы мира, должна быть отвергнута. «Мы признаем, — утверждал Декарт, — что невозможно существование каких-либо атомов, т. е. частей материи, неделимых по своей природе. Раз они существуют, то необходимо должны быть протяжены, сколь малыми ни предполагались бы; и в одной из них невозможно мысленно разделить на две или большее число частей, тем самым не приспав им реального деления; и поэтому, если мы судили, что эти первоначальные частицы неделимы, то наше суждение разошлось бы с мышлением»<sup>3</sup>. «Поэтому, — читаем мы ниже, — абсолютно говоря, подобная частица материи остается делимой, ибо она такова по своей природе»<sup>4</sup>.

Сам Декарт не скрывал от себя трудностей, которые сопряжены с заявлением бесконечной делимости материи. Он сам признавался, что хотя наша душа воспринимает движение всех тел по кругам, как

<sup>1</sup> Декарт, Начала философии, стр. 48.

<sup>2</sup> Там же, стр. 53.

<sup>3</sup> Там же, стр. 48.

<sup>4</sup> Там же.

действительно существующее, однако она «не понимает, как оно проходит; это именно деление некоторых частей материи до бесконечности или неопределенное деление, т. е. деление на столько частей, что мы никогда не можем мысленно установить такой малой части, чтобы не понимать, что она делима на иные и того меньше части»<sup>1</sup>. Но хотя мы не можем постичь способ, каким совершается это деление до бесконечности, мы, по Декарту, «не должны, однако, сомневаться, что оно совершается; ибо мы ясно понимаем, что это деление необходимо следует из природы материи, яснейшим образом нами познанной»<sup>2</sup>... «движение материи принадлежит к роду вещей, которые нашло конечную душою не могут быть охвачены»<sup>3</sup>.

Впрочем, даже это учение, которое, в сущности, принадлежит истории философии и истории физики, не было лишено известного диалектического результата: отрицание атомов в том понятии, в каком их знала античная традиция, в корне разрушало метафизический предрассудок об абсолютных границах, абсолютном характере строения материи. Там, где традиция видела абсолютную, твердую, без словную, последнюю границу делимости, возврение Декарта, несравненно более диалектическое, видело не принципиальный, но всего лишь относительный, фактический, обусловленный уровнем нашей техники и нашего мышления, изменчивый, подвижный предел делимости.

### III. ИДЕЯ РАЗВИТИЯ В КОСМОЛОГИИ ДЕКАРТА.

Космологическое учение Декарта, разлагавшее мир на объективно существующие, рационально постигаемые элементы, вело — в своих выводах и следствиях — к диалектическому возврению в науке и в философии. Каждый из этих выводов сигнализировал, как мы видели, огромный переворот, вернее — свержение традиционных представлений. Идея бесконечности вселенной, идея однородности вещества, устранившая антигезу неба и земли, идея сплошной насыщенности пространства материй, в соединении с предыдущей — об однородности материи — прочно обосновывали, подготавливали мысль о взаимодействии как реальном и всеобщем отношении всех элементов, событий и явлений мира. Конечно, это взаимодействие в понимании Декарта не было взаимодействием динамическим. Космология и физика Декарта — неизменно механистичны. Взаимодействие понимается у Декарта как механическая передача движения от тела к телу через толчок. Но даже крайняя простота механистического возврения была в то время необходимым и важным шагом в подготовке диалектического метода. Космология Декарта на первый план выдвигала понятие движения. Робко, между строк, но с ясным убеждением высказывает Декарт догадку, что движение есть неотъемлемое и всеобщее

<sup>1</sup> Декарт, Начала философии, стр. 54.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

свойство материи. Все подвижно, нет неподвижных точек, и всякое движение относительно. «Если, наконец, мы подумаем, — утверждает Декарт, — что в мире не встречается совершенно неподвижных точек, что, как ниже будет указано, — вероятно, то отсюда заключим, что нет никакого постоянного места для вещи, помимо того, которое определяется нашим мышлением»<sup>1</sup>.

Как ни велика роль всех этих идей в истории науки, они не могли вести к прямому утверждению диалектического метода. Только в своих выводах, результатах они могли быть обращены в принципиально диалектическое воззрение.

Гораздо ближе к диалектике подошел Декарт в своем учении о развитии. Громадной заслугой Декарта навсегда останется то, что он — первый из крупных мыслителей нового времени — внес в космологию идею развития. Космология Декарта есть в то же время космогония. Ее целевая задача — понять не только строение мира в его настоящем виде, но и его происхождение, развитие из первых элементов. Задолго до Канта и Лапласа Декарт пришел к мысли, что теория физического строения мира неполна и даже немыслима без его истории. Но Декарт не только теоретически сознал необходимость изучения природы с точки зрения развития. Свою мысль он претворил в дело. Он действительно построил — первую в новое время — грандиозную по широте синтетического охвата космогоническую теорию. В этой теории астрономия, математика, физика, механика соединились, чтобы общими усилиями раскрыть тайну развития нашего мира.

В своем замысле Декарт, конечно, был ограничен условиями своего времени. Космогонические идеи в XVII веке были еще слишком скользкой и даже опасной темой для исследования. В эпоху Декарта космогоническая библейская поэма бытия была единственной возможной, единствено легальной космогонической теорией. Потрясающая участь Галилея прозвучала для всей Европы, как предупреждение, возвещавшее, что для свободного опубликования космологических исследований время еще не настало.

Сравнительно с Галилеем судьба Декарта складывалась счастливо. В известной мере он сам был творцом своей судьбы. Для своих работ он удалился в Нидерланды — наиболее передовую и либеральную страну современной ему Европы. Здесь он работал, часто перемесяя место жительства, спускаясь только с испытанными друзьями в условиях почти полной конспирации. Нельзя не признать, что для этой сдержанности было много оснований. Поражаемый — в передовых странах — экономически, феодализм почти полностью сохранял свою силу и авторитет в области идеологической. Декарту было чего опасаться. Слишком уж разительно было противоречие между библейским учением о сотворении мира и теорией Декарта, задумавшего объяснить генезис вселенной из чисто механических законов движения первичных однородных частиц.

<sup>1</sup> Декарт, Начала философии, ч. 2-я, стр. 45.

Но если объективная обстановка требовала сдержанности, то природы робость и мнительность Декарта заводили эту сдержанность слишком далеко. Необходимая недоговоренность обращалась в компромисс. В результате раннее космологическое сочинение Декарта вовсе не увидело света, позднейшее же его изложение в «Началах философии» вышло из-под пера автора в изуродованном виде. Учение Декарта не было наложено здесь *en toutes lettres*, напрямик, без обиняков, как теория убежденного в своей истине исследователя. Оно было предъяжено робко, почти как контрабанда — в виде прагматической гипотезы, отнюдь не претендующей на выражение действительной истины. Приступая к изложению своей теории, Декарт спешит оговориться и напомнить, что все, что церковь учит о сотворении мира, для него — нозыблемая истина. «Несомненно, — говорит Декарт, — что мир изначально создал был во всем своем совершенстве, так что в нем существовали солнце, земля, луна и звезды; на земле имелись не только зародыши растений, но и сами последние; Адам и Ева были созданы не как дети, а как взрослые. В этом, — рассуждает Декарт, — ясно убеждают нас христианская вера и природный разум»<sup>1</sup>. С другой стороны, «обращая внимание на неизмеримую мощь бога, мы не можем считать, что бог создал что-либо не во всех отношениях совершенное»<sup>2</sup>.

И тем не менее, воздав должное официальному учению, Декарт тутчас же предлагает совершенно иную теорию, построенную на идеи развития. Свое оправдание Декарт находит в прагматическом характере предлагаемой теории. Декарт делает вид, что его теория во все не имеет целью утверждать, будто реальный мир действительно произошел в том порядке и в той последовательности, которые этой теорией устанавливаются. Единственная цель его теории — облегчить изложение существующего механизма мира, а единственный критерий, определяющий ее ценность, состоит в согласовании теории с данными опыта. В действительности, уверяет Декарт, все возникло не так, как описывается в его теории. Но все же теория развития практически полезна, ибо посредством нее устанавливается соответствие между теоретическими представлениями и действительными явлениями природы.

Декарт не пожалел сил, чтобы показать, что в его собственных главах предложенная им теория развития не имеет никаких особых теоретических преимуществ сравнительно с любой другой теорией, возможной по этому вопросу. Так, обсуждая вопрос о природе первичных материальных частиц, из которых образовалась вселенная, Декарт заявляет, что «нам предоставлено принять любые из них, лишь бы все, вытекающее отсюда, согласовалось с опытом»<sup>3</sup>. «Все, о чем буду писать далее, — разъясняет Декарт в 3-й части «Начал философии», — предлагаю лишь как гипотезу. Хотя бы и была она сочтена за ложную, все же, по моему мнению, она окажет достаточно большую услугу, если все выведенное из нее будет согласоваться с опытом; и таким

<sup>1</sup> Декарт, Начала философии, ч. 2-я, I, стр. 71.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

образом из нее мы извлечем очень большую пользу для жизни и для познания самой истины»<sup>1</sup>.

Как ни настоятельны все эти заявления Декарта — доверять их буквальному смыслу нет решительно никаких оснований. Рекомендуя свою космогонию, как только прагматическую, служебную гипотезу, Декарт только защищал себя от обвинений, которые он заранее предвидел. Прагматизм Декарта есть не более как плащ контрабандиста.

На самом деле свою космогоническую теорию Декарт преподавал как единственно верное изложение единственно верной истины. Прагматическая окраска вводных замечаний Декарта бесследно стушевывается. бледнеет в свете его же собственных дальнейших разъяснений. Ницуть не смущаясь остротой собственных противоречий, Декарт, наряду с прагматической характеристикой своей теории, дает другую — диаметрально противоположную. «Если мы воспользуемся только яснейшими началами, — рассуждает Декарт, — если все выведем из них с математической последовательностью, и если выведенные следствия будут тщательно согласовываться со всеми феноменами природы, то мы увидим, что и несли бы богу обиду, предложив ложными причинами в вещей, таким путем нами найденные»<sup>2</sup>...

Итак, не прагматически-полезную, нейтральную относительно истины конструкцию представляет космогония Декарта, но теоретическое выражение самой истины. В центре этой космогонии стоит идея развития. «Чтобы лучше понять природу растений или животных, — утверждает Декарт, — гораздо предпочтительнее рассуждать так, будто они постепенно порождены из семени, а не созданы Богом при начале мира. Мы можем при этом открыть известные принципы, просто и легко понятые; из последних, как из зерна, можем показать происхождение звезд, земли и всего постигаемого нами в видимом мире»<sup>3</sup>.

Идею развития Декарт понимал широко. Его космогония должна была дать принципы, с помощью которых можно было бы постигнуть развитие мира, начиная с первичного однородного состояния материи — вплоть до нынешней сложной структуры солнечной системы и земли. «Все частицы материи, — говорит Декарт, — сначала были равны как по величине, так и по движению; и я не допускаю в мире никакого неравенства, кроме того, которое состоит в различии положения неподвижных звезд»<sup>4</sup>.

Позднее, согласно законам природы, произошло изменение в первоначальном расположении частиц. «С помощью этих законов, — разъясняет Декарт, — материя последовательно принимает все формы, к каким способна, так что, когда мы в порядке рассмотрим эти формы, мы будем в состоянии перейти к форме, свойственной нашему миру»<sup>5</sup>...

Здесь неуместно излагать детали космогонической теории Декарта. В целом она выдержана в духе характерного для Декарта механи-

<sup>1</sup> Декарт, Начала философии, т. I, стр. 71.

<sup>2</sup> Там же, стр. 70—71; курсив мой. В. А.

<sup>3</sup> Там же, стр. 71.

<sup>4</sup> Там же, стр. 73.

<sup>5</sup> Там же.

тического физицизма. Основой развития вселенной Декарт объявляет вихревое движение первоначально однородных, позже — дифференцировавшихся частиц. Из этих трех видов материи образовались все тела видимого мира. Материя первого рода обладала большей силой движения; дробясь при столкновении с другими телами на бесконечно малые части, она приспособляла свои фигуры к заполнению всех тесных промежутков, составленных ими. Из этой материи произошли солнце и неподвижные звезды.

Материя второго рода состояла из весьма малых, хотя и дробимых на дальнейшие, частиц шарообразной формы. Из нее возникло небо.

Наконец, материя третьего рода состояла из очень плотных частиц, мало пригодных для движения. Из нее произошла земля<sup>1</sup>.

Вся космогония Декарта построена на чисто каузальном принципе. Вместе с Бэконом Декарт категорически отвергает рассмотрение природы по целям. По словам Декарта, мы немало погрешим, «если выдумаем, что все сотворено (богом)... ради нас одних, или если даже будем полагать, что силою нашего духа могут быть постигнуты цели, предложенные богом самому себе при мироздании»<sup>2</sup>.

Хотя в этике, замечает Декарт, и говорится, что все сотворено Богом ради нас, говорится это с той целью, чтобы мы больше побуждались к благочестивым поступкам и больше любили Бога. Декарт даже смелен признать, что телеологическое воззрение «в собственном смысле иерофатично — поскольку, конечно, мы можем пользоваться известным образом всеми вещами, по крайней мере в целях упражнения нашей души и ради удивления перед Богом при обозрении его дел»<sup>3</sup>. «Но тем не менее, — утверждает Декарт, — никоим образом не вероятно, будто все создано ради нас, так что нет такого назначения для созданного». И уж совсем смешно и бесполезно было бы, по Декарту, становиться на телеологическую точку зрения «при обсуждении физических вопросов, так как мы не сомневаемся, что существует или когда-то существовало и уже исчезло многое, что никогда ни одни человеком не было видно или понято и не доставляло никогда и никому пользы»<sup>4</sup>.

Каузальная по методу, механическая по руководящему воззрению, космология Декарта в то же время диалектична по той последовательности, с какою в ней проводится точка зрения развития. Опуская все подробности, не представляющие прямого интереса для истории диалектики, отметим, что диалектический принцип применен Декартом не только в общем и абстрактном тезисе о развитии материального мира. Принцип этот весьма обстоятельно проведен через все фазы развития вселенной и через все подробности ее строения. Декарт хотел, чтобы его теория действительно объясняла происхождение всех феноменов материального мира в том виде, в каком он был тогда известен.

Особый интерес представляет разъяснение Декарта, посвященное генезису земли. Вразрез с традиционным взглядом, по которому земля

<sup>1</sup> Декарт, Начала философии, т. I, стр. 68.

<sup>2</sup> Там же, стр. 75.

<sup>3</sup> Там же, стр. 68.

<sup>4</sup> Там же, стр. 69.

рассматривалась как привилегированное тело и как целевой центр миро-  
здания, Декарт твердо заявляет, что все принципы развития и дви-  
жения материи, которыми он руководствовался в теории образования  
звезд и планет, сохраняют всю свою силу и относительно земли:  
«я должен удержать ту же гипотезу, — говорит Декарт, — и для объ-  
яснения всего видимого на земле; и если я, как надеюсь, ясно покажу,  
что для всех причин естественных вихрей не может быть иного пути,  
кроме этого, то отсюда основательно можно будет заключить, что  
природа этих вещей такова, как если бы они возникли подобным  
образом»<sup>1</sup>.

Громадное значение всех этих идей Декарта не могло быть оценено  
по достоинству его современниками. Целый век должен был пройти,  
чтобы идея развития вселенной могла вновь стать предметом разработки.  
Только в кантовой «Всеобщей естественной истории и теории неба» идеи  
Декарта нашли свое продолжение и дальнейшее развитие. К тому вре-  
мени теория Декарта стала в значительной мере арханческой.  
В течение века, отделяющего Канта от Декарта, поступательное дви-  
жение точного естествознания совершилось чрезвычайно интенсивно.  
Между физикой Декарта и космогонией Канта стоит капитальный труд  
Ньютона. Свою космогонию Кант строил, широко используя «Матема-  
тические принципы естественной философии» Ньютона, а также гениаль-  
ную концепцию развития, начертанную Лейбницем. Воздвигнутая на  
расширенной основе теория Канта, естественно, оказалась гораздо  
более совершенной, чем космогония Декарта. Поэтому в истории новой  
науки учение о развитии вселенной навсегда прочно связалось с именем  
Канта. И все же было бы несправедливо, если бы высокая историческая  
актуальность теории Канта бросила тень на заслуги Декарта. Скажем  
энергичнее: учение Декарта о развитии не получило столь широкой  
известности именно потому, что оно оказалось слишком смелым,  
слишком революционным для своего века. Даже самые перед-  
овые умы XVII века не могли оценить по достоинству космогонию  
Декарта. Когда же в середине XVIII века идея развития вновь стала  
в центре внимания, Канту пришлось уже опираться не на подлинного  
ее автора — Декарта, но на тех современных физиков, чьи труды  
отвечали более высокому уровню теоретического естествознания.

---

<sup>1</sup> Декарт, Начала философии, стр. 87.

## ГЛАВА II.

### ДИАЛЕКТИКА НЕОВХОДИМОСТИ И СВОБОДЫ В ЭТИКЕ СПИНОЗЫ.

#### I.

Интерпретация великих философских систем сопряжена с огромными трудностями. Историко-философский анализ имеет перед собой двойное несоответствие: во-первых, несоответствие между истиной предмета и выражением этой истины в данной системе, выражением — исторически обусловленным, ограниченным, неполным и несовершенным. Во-вторых, несоответствие в самом выражении, ибо в философской системе не только «предмет» не охватывается адекватно «теорией», но и в самой «теории» не существует соответствия между формой ее выражения и ее идеальным смыслом, которые только частично покрывают друг друга. В конечном итоге идеальное ядро системы никогда не дано; оно всегда лишь задано, выступает как своеобразный «предмет», как некий X, подлежащий еще обнаружению, анализу и определению.

Но если, как общее правило, ни один историко-философский анализ не свободен от указанных трудностей, то можно смело сказать, что ни в одной из великих систем прошлого эти трудности не достигают такой концентрации, как в системе Спинозы. Ни в одном другом учении, не исключая даже гегелевского, идеальный смысл системы не расходится так разительно с формой, в которой этот смысл выражен. И это касается не только формы литературной, т. е. стиля, приемов изложения, способов демонстрации. Трудность истолкования спинозизма далеко не исчерпывается простым противоречием между абстрактно-рассудочным «геометрическим методом» и конкретно-диалектическим его содержанием. Это противоречие давно уже выяснено исследователями и само по себе не представляет особых затруднений — даже для читателя, чуждого тонкостям философской стилистики и терминологии. Читали же Спинозу — и не без результата — такие конкретные художественные умы, как Гете и Гейне! Последний даже находил, что в системе Спинозы «математическая форма» — «то же, что миндальная кожица: ядро оказывается тем вкуснее»<sup>1</sup>. Как бы

<sup>1</sup> Генрих Гейне, К истории религии и философии в Германии, Собр. соч., изд. А. Ф. Маркса, т. III, изд. 2-е, стр. 50.

ни была трудна, искусственна и конструктивна внешняя — дидактическая и литературная форма изложения Спинозы, не она сама по себе есть главное препятствие к уразумению теоретического смысла «Этики» и «Трактатов». Недоступность спинозизма коренится гораздо глубже — в самом содержании учения Спинозы, в борьбе основных тенденций, которая проходит через всю систему, сообщая ей характер трудно уловимой, но по сути весьма напряженной антиномичности. Уже проблематика Спинозы, формулировка им собственной философской задачи, основная установка его философских исследований нелегко определимы и выступают перед исследователем не однозначно, но скорее как члены противоречия<sup>1</sup>. Состоит это противоречие в том, что теоретический пафос системы, напряжение теоретической мысли заслоняет, оставляет в тени ее основную — практическую — установку. Колossalная сосредоточенность мысли, направленной на такие предметы, как «субстанция», «природа», «атрибуты», «модусы», «протяженность», «мышление» и т. д., невольно отводит читателя от практических истоков и корней системы. К этому же ведет и форма изложения. На системе Спинозы лежит могучий отпечаток времени, передовые умы которого увлекались математикой, физикой, механикой и астрономией. Спиноза был физиком не только на практике. Изготовление оптических приборов было для него не только ремеслом, способом пропитания. Вместе с другими великими

<sup>1</sup> Только глубиной этих противоречий, объективно принадлежащих к составу системы, может быть объяснена столь поражавшая историков-диалектика интерпретации спинозизма на протяжении от XVII века до наших дней. Система Спинозы могла бы быть одним из сюжетов Овидиевых «Метаморфоз». Превращение Спинозы из «атеистического Эвклида», каким он слыл в XVII и еще в XVIII веке, в «боголюбимого» человека, «полного религии и полного святого духа», каким он стал в начале XIX в. для романтиков: Новалиса и Шлейермахера; последовавшая затем реставрация в нем материалиста и атеиста, проведенная Фейербахом и заново обоснованная Плехановым; известный академический спор об атеизме Спинозы, развернувшийся между Владимиром Соловьевым и проф. А. И. Введенским; современная дискуссия о спинозизме, вспыхнувшая среди марксистов, — вся эта поистине беспримерная в истории философии цепь «превращений» и «изменений», которым подверглась в сравнительно короткое время одна и та же система, не может быть объяснена переменой в одних лишь объективных условиях интерпретации. Не отступая ни на iota от основного принципа исторического метода, который требует, чтобы изменения в понимании спинозизма были поставлены в связь с изменением идеологических интересов различных классов и групп, бывших в XVII — XX гг. поителями философской мысли, необходимо все же учесть, что даже самого полного анализа этой связи еще недостаточно, чтобы, не прибегая к анализу объективного состава системы, — объяснить, почему спинозизм в своей интерпретации испытал столь странную и столь богатую переменами судьбу. Почему ее не испытали, например, Декарт или хотя бы Гоббс? Никакой анализ одних субъективных (в широком смысле) условий интерпретации не в силах объяснить, почему из близких к Спинозе великих систем ни одна не оказалась столь «пластичной», ни одна не могла дать повода к столь различным толкованиям. Совершенно очевидно, что подобная пластичность учения, его доступность противоположным интерпретациям должна иметь объективное основание в самой системе, и притом основание не только в форме ее выражения, но также и прежде всего в диалектической связи ее основных задач, тенденций и учений.

умами своей эпохи Спиноза физический и математический способ рассмотрения перенес и на философские предметы. К тому же природа, о которой он говорит, есть уже не ограниченная и замкнутая средневековая природа с неподвижным физическим центром в виде земли и с телеологическим центром в лице человека. Природа Спинозы есть уже космос нового времени — универсальный, лишенный какого бы то ни было центра, бесконечный в принципе, фактически уже раздвинутый, расширенный первыми телескопами, направленными на небо, обогащенный новыми мирами и новыми, только что познанными чертами в мирах старых. Он существует сам по себе, единственной силой собственной необходимости, управляется во всех своих частях однородными механическими законами и не имеет никакого отношения к целям и задачам человека. Наоборот, человек есть только часть внутри космоса, подчиненная необходимости его законов.

Этот космос постигается и отражается в связях и понятиях рациональной науки: математики и механистической физики. Единой, универсальной субстанции соответствует единый и универсальный научный метод, в понятиях которого эта субстанция мыслится и выражается. Перед нами этика, написанная, как учебник геометрии; психология страстей, изложенная, как механика; социология, сконструированная, как отдел физики. В итоге у читателя Спинозы невольно создается преувеличенное представление о теоретических, а внутри теории — об универсалистских, натуралистических тенденциях системы. Выдвигается на первый план метафизика Спинозы, его онтология и космология; напротив, психология и мораль, социология и история оттесняются, стушевываются, да и толкуются они в духе последовательного фатализма, исключающего из жизни людей — индивидуальной и социальной — всякую возможность свободы.

Как ни естественно склоняется наш ум при первом знакомстве с системой к такому толкованию — к подчеркиванию универсальной натуралистической установки системы, толкование это не может быть признано правильным. Пафос теории, пафос натурализма, пафос объективности в учении Спинозы не есть последняя инстанция объяснения. Напротив: самый этот пафос подлежит объяснению и должен быть выведен из практических корней системы.

Что в основе системы спинозизма должны лежать какие-то практические интересы — об этом давно уже догадывались наиболее проницательные исследователи Спинозы. Так, Куно Фишер, анализируя зависимость Спинозы от Декарта, показал, что, в отличие от Декарта, интересовавшегося по преимуществу гносеологическими вопросами, Спиноза центр тяжести переносил на этические проблемы. Куно Фишер показал также, что различие это обнаруживается уже в самый ранний период философского развития Спинозы, когда дух и метод системы Декарта почти безраздельно владели мышлением еврейского философа<sup>1</sup>. Еще энергичнее подчеркивает этическую установку

<sup>1</sup> Куно Фишер, История новой философии, т. II. Спиноза, его жизнь, сочинения и учение. П. 1906, стр. 280—281.

системы Спинозы Вундт. «Кроме платоновской философии, — говорит Вундт, — сюда ли существует другая, которая бы носила на себе следы происхождения из этических потребностей так же, как философия Спинозы...»<sup>1</sup>. «Этика не только является последней целью его сочинения, но сами этические воззрения, которыми оно заканчивается, в последнем своем основании являются в нем источниками метафизических»<sup>2</sup>. Наконец из новейших исследователей С. Ф. Кечекьян, правильно подчеркнув неразрывность связи между метафизикой и этикой Спинозы, отмечает, однако, что «господствующим стремлением всей философской системы и направляющим моментом рассуждений Спинозы оставалась всегда проблема мудрой, правильной жизни»<sup>3</sup>.

С этими указаниями нельзя не согласиться. Для Спинозы проблема организаций индивидуального и социального поведения, проблема «блага» была центральной в его философии. В своих философских размышлениях Спиноза вдохновлялся желанием «исследовать, не существует ли чего-нибудь, что было бы истинным благом (*verum bonum*) и благом доступным, и чем одним, помимо всего остального, мог бы определяться дух; притом не существует ли даже такого чего-либо, что, раз оно будет найдено и принято, давало бы мне возможность пользоваться вечно постоянной и наивысшей радостью»<sup>4</sup>. Хотя, по учению Спинозы, о благе и о зле можно говорить только в относительном смысле и ни о чем, рассматриваемом в своей сущности, вытекающей из вечного порядка и определенных законов природы, нельзя сказать, что оно совершенно или несовершенно, однако «так как человеческая слабость не охватывает этого порядка в своем сознании, а человек, между тем, постигает идею некоторой человеческой сущности, гораздо более мощной, чем его собственная, и в то же время не усматривает никаких препятствий к ее достижению, то он и побуждается искать средств, которые могли бы вести его к такому совершенству; при этом все, что способен служить средством на пути к достижению этого совершенства, назовется истинным благом; наивысшее же благо будет заключаться в том, чтобы человек, вместе с другими индивидуумами, если это возможно, достиг пользования подобною сущностью»<sup>5</sup>.

Этой — практической — установкой должна, по мысли Спинозы, определяться вся теоретическая деятельность. Будучи весьма далек от плоского и недальновидного pragmatизма и утилитаризма, расценивающего все науки и все знания с точки зрения их немедленного технического применения, Спиноза в то же время был как нельзя более далек и от бесприципного преклонения перед знанием ради самого знания. Спиноза отвергает девиз *«laissez passer — laissez faire»* в деле

<sup>1</sup> В. Вундт, Этика, т. I, II. 1887, стр. 360—361.

<sup>2</sup> Там же, стр. 360.

<sup>3</sup> С. Ф. Кечекян, Этическое мировоззрение Спинозы, М. 1914, стр. 27—28.

<sup>4</sup> Спиноза, Трактат об очищении интеллекта и т. д., пер. В. Н. Половцовской (труды московск. психологич. общества, вып. VIII, М. 1914), стр. 60.

<sup>5</sup> Там же, стр. 67.

развитии наук. Будучи сыном своего века, вместе с Декартом и с Б. Ашвоном, Спиноза — посреди все развивающегося разделения наук, их методологического и технического совершенствования — остался гуманистом, подчиняющим весь экстенсивный и интенсивный рост научного знания верховным и в широком смысле слова практическим задачам и целям. «Я хотел бы, — говорит Спиноза, — направить все науки к одному концу<sup>1</sup> и цели, а именно, как сказано нами, к достижению наивысшего человеческого совершенства (*ad summam humanam perfectionem*). Таким образом, — продолжает Спиноза, — все то в науках, что не подвигает нас к этой нашей конечной цели, должно быть отброшено как бесполезное; одним словом, к этой конечной цели должны быть направляемы все наши действия и размышления»<sup>2</sup>. Цель наук — одна. Она состоит в доставлении человеку средств, необходимых для достижения высшего доступного ему блага. Целью этой определяется, какие знания и в каком объеме нужны людям. «Необходимо познать Природу постолику, поскольку этого достаточно для достижения указанной (человеческой) сущности; затем организовать общение, которое обеспечило бы возможно многим возможно легкое и надежное достижение намеченного; далее, необходимо занятие Моральной Философией, так же, как и Учением о воспитании детей, и так как здоровье является немаловажным средством для достижения указанной цели, то требуется привлечение сюда и Медицины, в ее целом, а поскольку путем (технического) искусства многие трудные вещи превращаются в легкие, и мы, таким образом, оказываемся в состоянии выиграть время и создать себе удобства в жизни, то и Механика ни в каком случае не должна остаться в пренебрежении»<sup>3</sup>. В конечном итоге цель философии Спинозы — «составить идею человека, как образец человеческой природы»<sup>4</sup>.

Но если наиболее вдумчивые исследователи давно уже заметили, что пафос теории, пафос содержания связан у Спинозы крепкими узами с моральной, практической проблематикой и даже прямо из нее вытекает, то немногие могли понять, к какому глубокому противоречию должна была — внутри системы — привести эта установка. Та цель, в достижении которой Спиноза видел верховную и конечную задачу

<sup>1</sup> К этому месту относится важное примечание Спинозы: «Конечная цель (*finis*), к которой все науки должны быть направляемы, для всех наук едина» (Спиноза, Трактат об очищении интеллекта, стр. 69).

<sup>2</sup> Спиноза, Трактат об очищении интеллекта, стр. 69—70. В. Н. Половцова, в силу особенностей своего толкования терминологии Декарта и Спинозы, последовательно переводит спинозово «*cogitationes*», как «содержания нашего сознания». Не говоря о теоретической спорности такого перевода, отметим, что в процитированном месте педантизм Половцовой граничит с абсурдом. У Спинозы в этом месте читаем: «...hoc est, ut uno verbo dicam, omnes nostrae operationes simul et cogitationes ad hunc sunt dirigendae finem» («Benedicti de Spinoza opera qua supersunt omnia». Изд. Bruder'a, vol. II, p. II). Свою терминологию В. Н. Половцова обосновала в работе «К методологии изучения философии Спинозы» (в «Вопросах философии и психологии», кн. 118, и отдельным изданием, М. 1913).

<sup>3</sup> Там же, стр. 68—69.

<sup>4</sup> Спиноза, Ethices, IV, Praefatio, Opera, vol. II, p. 202.

философии, есть не что иное, как свобода, т. е. наивысшая активность человека, безусловно не зависящая ни от каких внешних сил и побуждений.

«Мечты, — говорит Спиноза, — наконец, исследовать, не существует ли «чего-нибудь», что было бы истинным благом (*verum bonum*) и благом доступным, и чем одним, помимо всего остального, мог бы определяться дух»<sup>1</sup>. В своей конечной цели «Этика» — главное произведение Спинозы — посвящена изучению условий, при которых для человека становится возможной свобода. Заключительная — пятая — часть «Этики», которой увенчивается грандиозная постройка философии Спинозы, называется «О могуществе разума или о человеческой свободе». Здесь в самом названии раскрывается конечное устремление системы. Свобода человека — от аффектов, от внешнего принуждения — была первой и последней мыслью Спинозы. И не только мыслью. Вся жизнь Спинозы была осуществлением той свободы, идею которой он взялел в своей философии. Ни угрозы и проклятия врагов, ни анафемы раввинов, ни бедность, ни изнурительная болезнь, ни лестные предложения сомнительных покровителей не могли заставить Спинозу отступить хотя бы на шагу от образа жизни, в котором он видел единственный путь к свободе.

Если задача философа, по словам Маркса, не только в том, чтобы познавать бытие, но и в том, чтобы его изменять, то Спиноза — бесспорно один из немногих философов в самом настоящем смысле этого слова. Всю жизнь он делал только то, что считал нужным. и все, что считал нужным, — обязательно делал. Это редкое совпадение мысли и дела, теории и практики, учения и жизни внушает впечатление исключительной цельности и тогда, когда от жизни Спинозы обращаясь к его теории. Новичку, впервые приступающему к чтению Спинозы, легко может показаться, будто в системе Спинозы нет никаких теоретических конфликтов, будто теоретическое воззрение, в ней развивающееся, отлилось в мозгу автора единым актом и состоит из единого куска. Ученie Спинозы напоминает спокойную поверхность озера, тихую и гладкую, как стекло. Но это впечатление не более как иллюзия. Более пристальный взор открывает под этой мнимо спокойной, застывшей гладью могучую борьбу противоположных сил. Великие творения мысли всегда возникают из борьбы и конфликтов. Спокойных и бесстрастных великих мыслителей не существует. Философская мысль по существу — диалектична, кроет в себе антимонии, зарождается не в спокойном течении, но в столкновении диалектических противоречий. То понятие о свободе, которое Спиноза взялел в своей системе и которым завершается его «Этика», обошлось ему недешево. В этом пункте Спиноза — величайший антипод Льва Толстого. Толстому все было ясно в теории, в мысли, в учении. Мораль Толстого — метафизична, недиалектична, не знает противоречий. «Стонет только понять» — стереотипная, излюбленная формула, которой начинаются все моральные назидания и поучения Толстого. Зато в жизни Толстого

<sup>1</sup> Спиноза, Трактат об очищении интеллекта, стр. 59—60; курсив мой. В. А.

все было — хаос и противоречие. Пренебреженная, отвергнутая в теории, диалектика метила яснополянскому отшельнику в жизни. Томы трактатов росли из года в год, а в жизни — в отношениях с женой, детьми, с музыками «Ясной Поляны», с интеллигенцией, рабочими — все было неизменно, трудно, полно мучительной борьбы и неразрешимых противоречий.

Напротив, жизнь Спинозы не знает колебаний. Все отношения в ней ясны, согреты ровным светом, неизменно согласованы с убеждениями. Зато теоретическое обоснование этих убеждений, их осознание в философии развертывается в подлинную диалектическую драму. Теория Толстого должна была идеологически сливать то, что было разорвано в действительности. Диалектическая борьба Спинозы проходила, наоборот, в сфере самой мысли. Теория, мышление, исследование стало для Спинозы жизнью. Перед лицом противоречий этой жизни цельным оказался быт, ничтожными казались люди, их интересы и страсти. Диалектические противоречия, которых Спиноза не ощущал в жизни, во всей своей реальности стояли перед ним в ясном свете теоретической мысли.

Величайшим из этих противоречий было противоречие необходимости и свободы. Система Спинозы была им задумана как практическая этика свободы. Более того. Та программа свободы, в которой Спиноза видел высшую и последнюю задачу всей философии, была программой максималистической. Под свободой Спиноза разумел такое благо, которым «одним, помимо всего остального, мог бы определяться дух»<sup>1</sup> и которое, «раз оно будет найдено и принято, давало бы... возможность пользоваться вечно постоянной и наивысшей радостью»<sup>2</sup>, «радостью свободной от всякой печали»<sup>3</sup>. Эвдемонистический максимализм этической программы сообщал всей философской установке Спинозы характер явного антропологизма. В противоречии с этим натуралистический пафос системы совершенно поглощал ее антропологическую установку. Перед лицом бесконечной субстанции-природы «человеческому, слишком человеческому» не оставалось места. Более того. Натурализм налагал отпечаток на самую формулировку этической проблемы. Автобиографическое, интимно-личное начало «Трактата об очищении интеллекта», столь восхищавшее впоследствии Шопенгауера, кажется случайным и несущественным при сопоставлении с основными натуралистическими тенденциями системы. Хотя Спиноза, как видно из этого «Трактата», исходил из личного стремления к наивысшему благу, однако это «личное» Спиноза понимал отнюдь не индивидуалистически. Если практически Спиноза исходил от человека и его индивидуальных этических задач, то, наоборот, методологически, теоретически он исходил от природы. В порядке методологического обоснования спинозовской этики индивидуальная этическая рефлексия, лягушка самопознания не была для Спинозы исходным пунктом его системы, но сама основывалась на общенаучнотатуралистических

<sup>1</sup> Спиноза, Трактат об очищении интеллекта, стр. 60.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, стр. 64.

предпосылках. Не как моральное существо старого средневекового мироизрания рассматривается человек в учении Спинозы, а как естественное существо, составляющее часть природы. Стремление человека к личной пользе, к личному благу и к личной свободе есть для Спинозы только частный случай всеобщего естественного закона физической природы, закона самосохранения, обнимающего все бытие, начиная с бесконечной самодовлеющей субстанции и кончая единичными конкретными «вещами» и существами. Человек в представлении Спинозы не есть привилегированное существо, его природа не автономна и не содержит в себе ничего принципиально высшего в сравнении с другими существами природы. Поэтому Спинозе для построения этики недостаточно было констатировать субъективное стремление человека к благу. В основе этики Спинозы лежит задача — понять само этическое стремление как факт природной жизни. Теоретическую базу спинозовской этики образует чисто онтологическая концепция универсальной природы, однородной в целом и в частях, всегда действующей по одним и тем же непреложим законам<sup>1</sup>.

- Идея обусловленности человека, со всеми его этическими задачами, всеобщим строем природы, выдвигала — как первое условие этики — задачу познания природы, ее всеобщих законов и места, занимаемого в природе человеком. В результате центр тяжести системы передвигался: из морали в онтологию, из антропологии в натурфилософию. Чем более зрелой и разработанной становилась теоретическая форма, в которой получала окончательное выражение система, тем труднее становилось узнать под ее онтологической оболочкой первоначальную, неходную точку зрения. Эта оболочка раскрылась однажды в «Трактате об очищении интеллекта», выдав секрет системы, ее глубоко человеческие, жизненные источники. В «Этике» она плотно облегает всю систему. Методологическая композиция «Этики» состоит в последовательном спокойном исхождении от бесконечной субстанции природы к конечному существу человека. В своей «Этике» Спиноза учению о человеке предпосылает в качестве теоретической основы учение о боге или природе, от него переходит к механистической психологии человека и его аффектов и лишь затем, как к выводу из всего предыдущего, — к учению о человеческом поведении и о свободе. При этом познание человека ни со стороны объекта, ни со стороны метода его изучения не представляет в глазах Спинозы ничего принципиально отличного от познания всей остальной природы. Человек есть предмет природы, и его свобода должна быть понята и выведена из законов природы.

<sup>1</sup> Онтологизм учения Спинозы, примат бытия над человеком с его моральным сознанием бросаются в глаза. Нашлись, однако, интерпретаторы, которые ухитрились истолковать психологию Спинозы в духе... учения Макса Штириера! См. И. Петцольд, Проблема мира с точки зрения позитивизма (П., 1909. Изд. «Шиповник»). Выводы Петцольда не имеют ни малейшего основания в учении Спинозы. Они имеют известный смысл лишь по отношению к новейшим представителям психологической теории психологического параллелизма — вроде Busse («Geist und Körper», «Seele und Leib», 1903). Плеханов справедливо высмеял это вздорное толкование спинозизма (Соч., т. XVII, «Трусликий идеализм», VII — IX, особенно стр. 127—130).

Нетрудно понять, что это выведение представляло большие принципиальные трудности. Здесь мы вплотную подходим к основному диалектическому противоречию спинозовской этики. По замыслу Спинозы, учение о свободе могло быть добыто только как вывод из учения о природе. С другой стороны, то учение о природе, которое развивал Спиноза, казалось несовместимым с каким бы то ни было представлением о свободе. Конечная цель системы — свобода — нуждалась в теоретическом обосновании, само же обоснование это по природе было таким, что из него никак нельзя было получить искомого результата.

## II.

Чтобы понять, в чем состоит основное противоречие этики Спинозы, необходимо подробнее характеризовать его учение о природе. Мы уже показали, что проблема свободы не была для Спинозы автономной проблемой этики. Она должна была получить разрешение в учении о природе. Стремление человека к свободе предстояло вывести как естественный факт из общего для всех предметов природы стремления к самсохранению. Для этой дедукции нужно было подробно осветить взаимоотношения между человеком и природой в целом. В учении Спинозы об этом отношении один пункт издавна представлялся трудным для понимания. Дело в том, что в изложении Спинозы природа выступает у него не аутентично, но постоянно в двойственном аспекте: то как природа (*Natura*), то как бог (*Deus*). Термины эти Спиноза употребляет как синонимы: бог или природа (*Deus sive natura*). Иногда же они употребляются и раздельно. Так, в последней части «Этики», трактующей об «интеллектуальной любви к богу», имеется ряд теорем, в которых, говоря о боже, Спиноза не соединяет уже слова «бог» со словом «природа». Эта двусмысленность терминологии требует разъяснений, и она уже не одного исследователя ввела в заблуждение. Так как этика Спинозы принципиально натуралистична, и ее учения должны следовать как прямые выводы из учения о природе, то для уяснения этих выводов, очевидно, далеко не безразлично, каким образом мыслил Спиноза отношение между богом и природой. Ввиду двусмысленности спинозовской терминологии здесь возможны два толкования. Либо для Спинозы природа вместе с человеком в ней есть единственная реальность и последняя основа всего существующего. Тогда все необходимое для построения этики познание исчерпывается единичным взаимодействием между природой и человеком. Либо природой что-то исчерпывается реальность, и сама природа последнюю основу своего существования имеет в боже. Тогда познанию онтологических связей между природой и человеком должно предшествовать познание отношения между богом, как высшей реальностью, и природой, как его порождением.

Рассматривая концепцию природы в системе Спинозы, нетрудно видеть, что, несмотря на некоторую двусмысленность терминов и выражений, объясняемую влиянием традиционного богословско-схоластического словоупотребления, — истинно оригинальную и характерную

ее особенность составляет могучее стремление Спинозы — уничтожить дуализм бога и природы, и притом уничтожить не в пользу бога, *natura naturans* схоластической философии, а в пользу *natura naturata*, естественной физической природы.

«Все, что есть, — учит Спиноза, — есть в боже, и без божа ничего не может быть и не может быть представлено»<sup>1</sup>. «Кроме божа, нет и не может быть представлена никакая субстанция»<sup>2</sup>. «Бож или субстанция, состоящая из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность, необходимо существует»<sup>3</sup>. «Из необходимости божественной природы должно вытекать бесконечными способами бесконечное множество вещей, т. е. все, что может представить бесконечный разум»<sup>4</sup>.

Взятые вне контекста, положения эти как будто доказывают, что природа реальна лишь в боже или, как выражается проф. Л. Лопатин, «действительно, существует только божество»<sup>5</sup>. Однако вслед за этими пропозициями идет ряд других, которые в своем контексте раскрывают истинный — натуралистический — смысл учения Спинозы о боже.

Бож, оказывается, есть имманентная, но не трансцендентная причина всех вещей<sup>6</sup>. Бож или природа, *Deus sive natura* — между этими двумя понятиями стирается всякая грань у Спинозы. «Я не в такой мере разделяю божа и природу, — писал Спиноза в одном из писем, — как это делали все, о ком я только имею понятие»<sup>7</sup>. Хотя Спиноза по старой привычке сохраняет еще традиционное различие между *natura naturans* (производящей природой) и *natura naturata* (природой произведенной), однако, как справедливо отметил Е. Спекторский, употребление этих терминов является уже анахронизмом в системе Спинозы и «совершенно противоречит ее духу»<sup>8</sup>. Вполне понятное как извнешний факт философского развития Спинозы, как след средневековых учений схоластики и каббалы различие между *natura naturans* и *natura naturata* не имеет уже никакого основания во внутренней логике спинозовской системы<sup>9</sup>. Бож как *natura naturans* вполне со-

<sup>1</sup> Спиноза, Этика, I, теор. XV.

<sup>2</sup> Там же, теор. XIV.

<sup>3</sup> Там же, теор. XI.

<sup>4</sup> Там же, теор. XVI.

<sup>5</sup> Л. М. Лопатин, Положительные задачи философии, М. 1911, т. I, стр. 290. На сходной точке зрения стоит Гегель, характеризующий в своих «Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie» (В. III) учение Спинозы как атеизм, т. е. уничтожение мира в абстрактной божественной субстанции (Werke, В. XV, S. 373).

<sup>6</sup> Спиноза, Этика, I, теор. XVIII.

<sup>7</sup> Спиноза, Переписка, под ред. А. Волынского, П. 1891, стр. 93.  
<sup>8</sup> Е. В. Спекторский, Проблема социальной физики в XVII столетии, т. I, 1910, стр. 47—48.

<sup>9</sup> В этом смысле прав Виндельбанд, утверждая, что «учение Спинозы не имеет решительно ничего общего с тем эманационным пантезисом, который исходит от новоплатоников и образует сущность каббалистических измышления» (В. Виндельбанд, Прелюдии, 1904, стр. 78). Впрочем, в остальном суждения Виндельбанда о Спинозе поверхности и превратны. Характеристика учения Спинозы как «математического пантезиса» (В. Виндельбанд, История новой философии, т. I, изд. 3-е, стр. 173) явно несущественна и натянута.

поддается с природой как *natura naturata*, и в конечном итоге спинозовское учение о боже есть, говоря словами проф. А. Введенского, «атеистический моизм субстанции»<sup>1</sup>.

Итак, бог Спинозы, по выяснении этого понятия, оказался природой; это вечная и бесконечная сущность — вечным и неизменным физическим строем природы; его единство — единством и автономностью природы, не зависящей ни от какой внешней силы или сущности; наконец, его совершенство — его реальностью<sup>2</sup>; познание бога — постижение реальной связи вещей природы. Поэтому, чем больше мы познаем одиличных вещей, тем больше мы познаем бога<sup>3</sup>. Поэтому же спонза настаивает, что познание не должно исходить из абстрактного щюта природы данной вещи. «Для нас, — говорит он, — прежде всего необходимо выводить всегда наши идеи из физических вещей,

о реальных сущностей; переходя, насколько это возможно, через посредство системы причин, от одной реальной сущности к другой реальной сущности, и именно так, чтобы не касаться абстракций и универсалий, т. е. чтобы из абстракций и универсалий не выводить чеголибо реального, и обратно, из чеголибо реального не выводить абстракций и универсалий, так как и то и другое прерывает истинное движение вперед ясного понимания»<sup>4</sup>. Отвергая объяснение из абстрактных концептов, действительное знание обязано объяснять, почему данная вещь существует в природе именно такою, какова она есть, и объяснять указанием на ближайшую причину такого, а не иного ее существования. «Если бы, например, — говорит Спиноза, — в мире существовало двадцать человек, то для того, чтобы объяснить, почему их существует двадцать, недостаточно было бы показать причину человеческой природы вообще, но, кроме того, необходимо было бы показать причину, почему существует именно двадцать, а не более и не менее, так как относительно каждого из них должна существовать причина, почему он существует»<sup>5</sup>.

Из сказанного видно, в каком смысле понимал Спиноза отношение между богом и природой, *natura naturans* и *natura naturata*. В системе Спинозы бог поглощается природой, и все познание, необходимое для построения этики, исчерпывается познанием природы в ее конкретном отношении к человеку. Очевидно, за системой Спинозы нельзя принять даже *minimum*'а того патристического учения о живой и исполненной божественных сил природе, которое пытались вавязать Спинозе немецкие романтики начала XIX века, не на шутку верившие в то, что они реставрируют подлинный — религиозный — смысл учения Спинозы<sup>6</sup>. «Очевидно, Спиноза, — замечает по их адресу проф. Е. В. Спек-

<sup>1</sup> А. Введенский, Об атеизме в философии Спинозы («Вопросы философии и психологии», кн. 37, стр. 172).

<sup>2</sup> Per realitatem et perfectionem idem intelligo («Ethices», II, Def. VI).

<sup>3</sup> Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus («Ethics», V, prop. XXIV).

<sup>4</sup> Спиноза, Трактат об очищении интеллекта, стр., 136.

<sup>5</sup> Спиноза, Этика, I, теор. VIII, схол. II.

<sup>6</sup> См. Е. Спекторский, Проблема социальной физики в XVII ст., II, отд. II, гл. III, 8, Неоспинозизм, стр. 316—344. Ср. его же «Очерки и

и Ф. Алемус. Очерки истории диалектики.

торский, — был очень далек от религиозной метафизики и от теизма, т. е. от учения, которое понимает мир как живое органическое целое и всюду усматривает опять-таки живого божа»<sup>1</sup>. «Не пантеизм, а атеизм означала его знаменитая формула: *Deus sive natura*. Бог — это просто синоним природы. Так, если видеть в нем причину мира, то он не вне мира, а в самом мире. Более того, он и есть этот самый мир, который есть *causa sui*»<sup>2</sup>.

Натурализия понятие бога, Спиноза ведет решительную борьбу со всякого рода антропоморфизмом в учении о боге, последовательно исключает из своего понятия о боге все человеческие свойства и качества. «Ни разум, ни воля, — утверждает Спиноза, — не принадлежат к природе бога»<sup>3</sup>. Если даже можно сказать, что к вечной сущности бога относятся ум и воля, то, по утверждению Спинозы, и тот и другой из этих атрибутов необходимо понимать в существенно ином смысле, чем это обыкновенно понимают люди. Если бы ум и воля составляли сущность бога, то они должны были бы отличаться от человеческого ума и человеческой воли не менее, чем небо от земли. В сущности сходство между ними заключалось бы в одном названии и не было бы более того сходства, которое существует между Псом (созвездием) и собакой (лающим животным)<sup>4</sup>. Воля и разум принадлежат к существу бога лишь в том смысле, в каком к нему принадлежат покой и движение, в каком к нему принадлежит все вообще в природе, что должно быть известным образом определено богом к своему бытию и действованию<sup>5</sup>. «Я... — писал Спиноза Бокселью, — чтобы не смешивать божескую природу с человеческою, вовсе не приписываю богу никаких человеческих атрибутов, как то: воли, ума, внимания, слуха и т. п.»<sup>6</sup>. А в одном из писем к Ольденбургу Спиноза разъяснял, что «у бога нет ни десницы, ни шайцы, что по самой сущности своей он не находится ни в каком определенном месте, ибо вездесущ, что материя повсюду одна и та же, что бог ничем не проявляется вне мира, в каком-то воображаемом пространстве»<sup>7</sup>. «В философской беседе, — писал Спиноза Блейенбергу, — мы не должны употреблять выражений, почерпаемых из теологии. Ибо теология постоянно, и притом не без умысла, представляет бога в образе какого-то совершенного человека»<sup>8</sup>. «Я этому не удивляюсь, — разъяснял Спиноза Гуго Бокселью, — ибо думаю, что если бы треугольник имел дар слова, то и он сказал бы, что бог есть не что иное, как в высшей степени совершенный треугольник, а круг — что природа бога в высшей степени кругла, и таким образом всякий предмет приписывал бы богу свои собственные атрибуты в

философии общественных наук», вып. I, Обществ. науки и теоретич. философия, стр. 182 и сл.

<sup>1</sup> «Очерки по философии общественных наук», вып. I, стр. 179.

<sup>2</sup> Там же, стр. 178—179.

<sup>3</sup> Спиноза, Этика, I, теор. XV, схол.

<sup>4</sup> Там же, теор. XVII, схол.

<sup>5</sup> Там же, теор. XXXII, короллар. II.

<sup>6</sup> «Переписка», стр. 343.

<sup>7</sup> Там же, стр. 153.

<sup>8</sup> Там же, стр. 250.

уподоблял бы самого себя богу, причем все остальное казалось бы ему безобразным»<sup>1</sup>. Спиноза даже согласен признать, что такой способ выражения вполне уместен в теологии: «Конечно, — разъяснял он тому же Блейенбергу, — вполне целесообразно толковать, как это делают теологи, о том, что бог чего-нибудь желает, что он питает отвращение к делам нечестивых и радуется делам праведников»<sup>2</sup>. Но будучи понятными и допустимыми в теологии, эти метафоры не могут иметь места в философии. «В философии, — утверждал Спиноза, — атрибуты, возводящие человека на высшую ступень возможного для него совершенства, так же мало могут быть приписаны богу, как свойства слона или осла человеку; а потому в философии подобным выражениям вовсе не место, и только полнейшее смешение наших представлений позволяет нам пользоваться ими»<sup>3</sup>.

### III.

Уразумение полного развенства между богом и природой проливает яркий свет на спинозовскую этику. В основе ее лежит не религиозно-мистическая интуиция божества, как уверяют иные, по натуралистическая антропология. Спинозовская концепция природы строго детерминистична. В природе вещей нет ничего случайного. «Мое мнение, — признавался Спиноза, — прямо противоположно мнениям тех людей, которые говорят, что мир создан случайно»<sup>4</sup>. «Мир есть необходимое следствие божественной природы»<sup>5</sup>. «В природе вещей нет ничего случайного, но все определено к существованию и действию по известному образу из необходимости божественной природы»<sup>6</sup>. «Вещи не могли быть произведены богом никаким другим образом и ни в каком другом порядке, чем произведены»<sup>7</sup>.

Этот необходимый порядок — один и тот же для всей природы. Будем ли мы представлять природу под атрибутом протяжения, или под атрибутом мышления, или под каким-либо иным атрибутом, мы во всех случаях найдем один и тот же порядок, иными словами, одну и ту же

<sup>1</sup> «Переписка», стр. 356.

<sup>2</sup> Там же, стр. 250—251. Спиноза допускает в теологии подобные выражения потому, что, по его мысли, религия сообщает людям не истинное познание вещей, но лишь моральные предписания. «Признаюсь, — писал Спиноза Блейенбергу, — что я не приписываю св. писанию того рода истинности, какую оно заключает в себе согласно вашей вере» («Переписка», стр. 237). Цель св. писания, по мысли Спинозы, только в основном моральном законе любви к богу и ближнему. «Возвышенные же теории, как я полагаю, — продолжает Спиноза, — весьма мало касаются св. писания» (там же, стр. 238). Доказательству этой мысли посвящен весь «Богословско-политический трактат». См. особенно гл. XIV: «Между верой или богословием и философией нет никакой связи или никакого родства... Цель философии есть только истина, — веры же, как мы часто поназывали, — только повиновение и благочестие» (пер. М. Лопаткина, Казань 1906, стр. 288).

<sup>3</sup> Там же, стр. 251.

<sup>4</sup> Там же, стр. 343.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> «Этика», I, теор. XXIX.

<sup>7</sup> Там же, теор. XXXIII.

связь причин<sup>1</sup>. «Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей»<sup>2</sup>. Так как природа «всегда остается одной и той же, так как законы и правила, по которым все происходит и изменяется из одних форм в другие, везде и всегда одни и те же»<sup>3</sup>, то отсюда Спиноза заключает, что «и способ познания природы вещей, каковы бы они ни были, должен быть один и тот же, а именно — это должно быть познание из универсальных законов и правил природы»<sup>4</sup>.

Человек, как объект познания, не составляет никакого исключения в общем строе мира. Спиноза резко противопоставляет себя всем тем философам, которые, говоря о человеке, об его аффектах и образе жизни, толковали о них не как об естественных вещах, но как о вещах, лежащих за пределами природы. «Повидимому, они, — говорит Спиноза, — представляют человека в природе как бы государством в государстве: они верят, что человек скорее нарушает порядок природы, чем ему следует»<sup>5</sup>.

Человек есть одна из вещей природы. Он составляет часть или даже, как выражается в одном месте Спиноза, — «частичку»<sup>6</sup> природы. Говоря точнее, человек есть существо, в котором модусу протяжения — телу — соответствует модус мышления — душа. Душа и тело составляют одну и ту же вещь, в одном случае представляемую под атрибутом мышления, в другом — под атрибутом протяжения<sup>7</sup>. Телесные состояния или образы вещей располагаются в теле точно в таком же порядке и связи, в каком в душе располагаются представления и идеи вещей<sup>8</sup>. Как бы мы ни рассматривали человека — как тело или как душу: и в том и в другом случае он составляет часть природы. «Я признаю человеческое тело, — писал Спиноза Ольденбургу, — частью природы», ибо «каждое тело, будучи известным образом ограничено в своем существовании, должно рассматриваться, как часть вселенной, находящаяся в зависимости от целого и в связи с остальными частями; а так как природа вселенной... абсолютно бесконечна, то части ее зависят от нее — этой бесконечной силы — бесчисленными способами и могут претерпевать бесконечные изменения»<sup>9</sup>. Но и рассматриваемый под модусом мышления человек тоже образует часть природы. «Что касается до человеческой души, — говорит Спиноза, — то и ее тоже я рассматриваю, как часть природы, ибо я признаю, что в мире существует бесконечная способность мышления, которая, в силу своей бесконечности, объемлет всю природу и отдельные мысли которой развертываются в том же порядке, как сама природа»<sup>10</sup>. «Человеческая душа — та же самая способность, но не поскольку она бесконечна и

<sup>1</sup> Спиноза, Этика, II, теор. VII, схол.

<sup>2</sup> Там же, II, теор. VII.

<sup>3</sup> Там же, III, предисловие.

<sup>4</sup> Там же, III, предисловие.

<sup>5</sup> Там же, III, предисловие.

<sup>6</sup> «Богословско-политический трактат», гл. XVI, стр. 307.

<sup>7</sup> «Этика», III, теор. II, схол.

<sup>8</sup> Там же, V, теор. I.

<sup>9</sup> «Переписка», стр. 132—133.

<sup>10</sup> Там же, стр. 133.

«бъемлет всю природу, а поскольку она конечна и объемлет только человеческое тело». «В этом именно смысле, — поясняет Спиноза, — я и нахожу, что человеческая душа есть часть некоего бесконечного интеллекта»<sup>1</sup>.

Зауномерному строю природы в целом строго соответствует закономерность человеческого существа, как ее части. Подобно всем остальным предметам природы, человек — все равно, следует ли он руководству разума или одного только желания, — действует исключительно лишь по законам и правилам природы<sup>2</sup>. Психология человека, его страсти и желания, его поведение, мотивы и цели его поведения составляют такой же предмет познания, как и любое другое явление природы. Натуралистична не только онтология Спинозы. Его психология, мораль и социология также натуралистичны. Рассматривая чувства и поступки, люди обычно не исследуют их, но лишь оценивают согласно со своими желаниями, стремлениями и предрассудками. И так поступают не только люди, чуждые науке, но даже философы. «Философы, — говорит Спиноза, — смотрят на волнующие нас аффекты, как на пороки, в которые люди владают по своей вине: поэтому они имеют обыкновение осмеивать их, порицать или клясть»<sup>3</sup>. Людей они берут не такими, каковы те суть, а какими они хотели бы их видеть. «Превознося, таким образом, на все лады ту человеческую природу, которой нигде нет, и нозоря ту, которая существует на самом деле, они убеждены, что придаются самому возвышенному делу и достигают вершины мудрости... В результате чего вместо этики они по большей части писали сатиру и никогда не создавали политики, которая могла бы найти приложение»<sup>4</sup>.

Ходячей оценивающей, морализирующей точке зрения Спиноза притквопоставляет свою — натуралистическую, объективную, принципиально стоящую вне какой бы то ни было морализирующей оценки. Приступая к психологии, морали, политике, Спиноза стремится все «изменящееся к этим наукам «исследовать с тою же свободой духа, в какой мы относимся обыкновенно к предметам математики»<sup>5</sup>. «Я постарался, — говорит Спиноза в знаменитом начале «Политического трактата», — не осмеивать человеческих поступков, не огорчаться ими и не клясть их, а понимать. И потому я рассматривал человеческие аффекты, как то: любовь, ненависть, гнев, зависть, честолюбие и прочие движения души, не как пороки человеческой природы, а как свойства, присущие ей так же, как в природе воздуха принадлежит тепло, непогода, гром и все прочее в том же роде»<sup>6</sup>. А в «Этике» — в предисловии к третьей части — Спиноза еще выразительнее заявлял, что он намерен трактовать о природе и силе аффектов и могуществе над ними души по тому же методу, следуя которому он трактовал

<sup>1</sup> «Переписка», стр. 133.

<sup>2</sup> «Политический трактат», гл. II, § 5.

<sup>3</sup> Там же, гл. I. Введение, § 1.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же, § 4.

<sup>6</sup> Там же.

в предыдущих частях о боже и душе, рассматривая человеческие действия и влечения «точно так же, как если бы вопрос шел о линиях, поверхностях и телах»<sup>1</sup>.

Этими заявлениями Спинозы всецело определяется метод его психологии и этики. Так как порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей, то отсюда в психологии следует, что порядок и связь идей в душе проходят сообразно с порядком и связью состояний тела. Существует столько же видов удовольствия, неудовольствия и желания, а следовательно, и всех аффектов, слагающихся из них или от них производных, сколько существует видов тех объектов, со стороны которых мы подвергаемся аффектам<sup>2</sup>. Онтологическому параллелизму атрибутов протяжения и мышления соответствует психологический параллелизм телесных и душевных состояний.

Идеалистические интерпретаторы Спинозы обычно довольствуются констатированием параллелизма. То же делают и многочисленные представители популярной среди современных позитивистов психологической теории психофизического монизма. Но это понимание недостаточно. Остановиться на параллелизме — это значит не понять до конца Спинозу. Под оболочкой теории параллелизма Спиноза развивает по существу материалистическое воззрение. Если бы Спиноза ограничивался параллелизмом, то для него не было бы никаких принципиальных препятствий к тому, чтобы познание души со всеми ее состояниями вести исключительно под модусом мышления, рассматривая связи душевных состояний совершенно независимо от связей и состояний телесных. Тогда Спиноза мог бы строить свою психологию, как «феноменологию» «чистых» связей сознания, даже не прибегая к анализу телесных процессов<sup>3</sup>.

Вряд ли можно придумать что-либо более чуждое духу спиноизма. Хотя, по учению Спинозы, существует полное соответствие между ходом физических процессов в теле и ходом идей в душе, однако — в порядке познания души — одной связью идей нельзя ограничиться. В глазах Спинозы никакая «феноменология души», как сказали бы теперь, никакое «имманентное» непосредственное познание душой собственных состояний невозможно. «Идея, — утверждает Спиноза, — составляющая природу человеческой души, — рассматриваемая сама в себе, не есть идея ясная и отчетливая»<sup>4</sup>. «Душа познает самое себя лишь постольку, поскольку она воспринимает идеи состояний тела»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> «Этика», III, Предисловие.

<sup>2</sup> Там же, III, теор. 56.

<sup>3</sup> Именно в эту ошибку впал Петцольд. В психологии Спинозы он видит только параллелизм. Выводы Петцольда, остроумно осмеянные Плехановым, были бы совершенно логичны и правильны, если бы... если бы Спиноза был только ио параллелист. Всякий, кто в объяснении Спинозы не идет дальше параллелизма, обязано должно согласиться с Петцольдом. Пожалуй, можно поблагодарить Петцольда заострив свои выводы, он показал абсурдность всех идеалистических интерпретаций спиноизма.

<sup>4</sup> «Этика», II, теор. XXVIII, схол.; курсив мой. В. А.

<sup>5</sup> Там же, II, теор. XXIII.

Но недоступное для интроспекции, для рефлексии, направленной на собственное душевные состояния, познание души, по мысли Спинозы, вполне осуществимо, как познание соответствующих телесных состояний. Объектом нашей души служит тело, в действительности существующее, и ничего более<sup>1</sup>. Никто не в состоянии адекватно и чистливо понять единство души и тела, если «на передне приходит адекватного познания о нашем теле»<sup>2</sup>. Но такое познание полно возможно. Человеческое тело существует так, как мы его ощущаем<sup>3</sup>. Телесные состояния, в отличие от душевых, доступны познанию и притом познанию адекватному. «Нет ни одного телесного «чтения», — утверждает Спиноза, — о котором мы не могли бы составить ясного и отчетливого представления»<sup>4</sup>. Спиноза не отрицает, что познание телесных состояний трудно. Фактически познается нечто не все, относящееся к телу. Наше тело — очень сложный единицум, состоящий из многих составных частей, а потому связи единения между нашим телом и другими телами природы так же крайне сложны. «Люди, как и все вообще, — говорил Спиноза, — связывают только часть природы, а мне неизвестно, — признался он, — каким образом каждая часть природы согласуется с ее целым и в какой зависимости она состоит от остальных частей»<sup>5</sup>. «Определить, — добавил он Ольденбургу, — каким именно образом связаны эти части между собой и каждая с целым, — я не в состоянии... для определения этого требуется точное знание всей природы и всех ее частей в отдельности»<sup>6</sup>. Но хотя фактически наше познание телесных состояний всегда ограничено сложностью взаимоотношений между нашим телом с его частями и природой с ее телами, однако принципиально это познание не только возможно, но даже безгранично. Поэтому Спиноза утверждает, что каждый человек «обладает способностью ясно и отчетливо познавать себя и свои аффекты, если не абсолютно, то по крайней мере отчасти»<sup>7</sup>.

Из этих положений следует ряд важных выводов для метода психологии. Строгий параллелизм атрибутов протяжения и мышления опровергается важным указанием, что в порядке изучения познание телесных связей должно идти впереди познания связей идейных. Параллелистическая метафизика превращалась в материали-

<sup>1</sup> «Этика», теор. XIII.

<sup>2</sup> Там же, теор. XIII, схол.

<sup>3</sup> Там же, теор. XIII, королларий.

<sup>4</sup> Там же, V, теор. IV. Утверждая, что познание души обусловлено познанием соответствующих телесных состояний, Спиноза весьма далек от грубого подиалектического отождествления психического и материального. Спиноза великолепно понимал качественное своеобразие психического. «Протяжение, как таковое, не есть мышление», — писал он Ольденбургу (*«Переписка»*, стр. 75). В этом — но и только в этом — смысле он отказывается признать в мышлении телесный акт. «Быть может, вы скажете, — разъясняет он Ольденбургу, — а не есть ли мышление акт телесный? Допустим, хотя и этого никаким образом не могу признать» (там же, стр. 75).

<sup>5</sup> Там же, стр. 126.

<sup>6</sup> Там же, стр. 130.

<sup>7</sup> «Этика», V, теор. IV, схол.

тическую психологию, монистическую по методу. Провозгласив при-  
мат познания телесных связей, Спиноза фактически сводил метод  
психологии к методу физики. Строгий детерминизм физических про-  
цессов должен был отобразиться в психологии в виде такого же строгого  
детерминизма процессов психических. Печерная методологический об-  
разец в математическом естествознании, Спиноза переносил в психологию  
ту простоту и ясность, которые характерны для классической механики.  
Неопределенную множественность, сложность и разнородность психи-  
ческой жизни он сводит к двум основным и простым началам: к разуму  
и страсти или аффектам. Воля, в глазах Спинозы, не есть особая  
функция, отличная от других психических функций: «воля и разум, —  
говорят Спиноза, — суть одно и то же»<sup>1</sup>. Спиноза не отрицает сложности  
и многообразия психических явлений. Он сам отмечает, что исчисление  
всех аффектов, могущих волновать человеческую душу, можно было  
бы при соответствующем желании продолжать бесконечно долго, так  
как видов аффектов столько, сколько видов предметов<sup>2</sup>. Но в то же  
время Спиноза последовательно старается свести все это множество  
аффектов к трем основным: радости, печали и вожделению. Кроме  
этих трех, заявляет Спиноза, никаких других первичных аффектов  
он не знает; все остальные вытекают из этих трех. Но этим сведением  
Спиноза не ограничивается. Последнее основание, из которого вы-  
растают все три первичных аффекта, а затем и все бесчисленное  
множество производных, Спиноза видит в стремлении, по которому  
«каждая вещь, насколько от нее зависит, стремится сохранить свое  
существование»<sup>3</sup>. Из этой формулировки видно, что в глазах Спинозы  
стремление к сохранению своего бытия есть не только закон челове-  
ческого поведения, но и универсальный закон бытия всех вещей в  
природе. Последовательно проведенный натурализм требовал, чтобы  
основной принцип человеческого поведения был выведен, как частный  
случай всеобщего правила, регулирующего бытие всех вещей. Учение  
о самосохранении есть центральный пункт системы Спинозы. Именно  
в этом учении антропология Спинозы пересекается с его физикой, сама  
становится частью физики. Сама формулировка этого учения — чисто  
физическая. Как показал Е. Спекторский, стремление к сохранению  
существования приближается, в глазах Спинозы, к чисто физической  
инерции покоящегося или движущегося тела: «движущееся тело, — го-  
ворят Спиноза, — до тех пор будет двигаться, пока оно не будет  
приведено в покой другим телом; и тело покоящееся до тех пор будет  
находиться в покое, пока не будет приведено в движение другим»<sup>4</sup>.  
Тот самый закон, который в физической природе обнаруживается, как  
закон физической инерции, проявляется в человеческой природе, как  
стремление к самосохранению. «А что человек, — говорит Спиноза, —  
как и прочие индивидуумы, стремится, поскольку то зависит от него,

<sup>1</sup> «Этика», II, теор. XIX, королларий.

<sup>2</sup> Там же, III, теор. LIX, эхология.

<sup>3</sup> Там же, теор. VI.

<sup>4</sup> Там же, II, лемма III, королларий.

сохранить свое бытие — этого отрицать никто не может»<sup>1</sup>... «каждый стремится, поскольку то зависит от него, сохранить свое бытие, и чего бы каждый — все равно мудрец ли он, или невежда — ни добивался и ни делал, он добивается и делает по высшему праву природы»<sup>2</sup>.

Натурализируя основной закон человеческого поведения, Спиноза натурализировал всю психологию и всю этику. Этика Спинозы совершенно исключает какие бы то ни было моральные оценки существующего. Учение Спинозы о природе изгоняло телеологию из физики. Его антропология изгоняет телеологию из морали.

По учению Спинозы, реальность и совершенство — одно и то же<sup>3</sup>. Поэтому о большем или меньшем совершенстве жизни, об оценке ее как доброй или злой можно говорить не в смысле человеческой субъективной оценки, а лишь в смысле большей или меньшей реальности ее. Люди судят о вещах по расположению своего мозга, они скорее воображают вещи, нежели понимают их<sup>4</sup>. Совершенство вещей нужно оценивать только по одной их природе и их могуществу, и не потому вещи более или менее совершенны, что они усаждают или оскорбляют чувство людей, что они полезны человеческой природе или противны ей<sup>5</sup>. Если нам что-либо в природе представляется смешным, нелепым или дурным, то это происходит от того, что мы знаем вещи лишь отчасти и остаемся по большей части в неведении относительно порядка и связи всей природы, и от того, что нам хочется, чтобы все направлялось по предписанию нашего разума; в то время как то, что разум объявляет злом, не есть зло в отношении порядка и законов совокупной природы, но лишь в отношении законов одной нашей природы<sup>6</sup>. Морализирующая оценка совершенно неуместна в изучении природы. Но она так же неуместна и в этике. То же относится и к телеологии. Если и можно говорить о цели, которой руководствуются люди в своей деятельности, то такой целью является польза, но и к ней люди стремятся не по свободному выбору, а необходимо, в силу естественного закона своей природы: все люди «имеют стремление искать то, что для них полезно, и они сознают это»<sup>7</sup>.

Человек в своей деятельности руководится не моральным законом добра, но сообразует все свои действия с собственной выгодой. Говоря строго, в природе даже нет добра или зла: «что же касается добра и зла, то они не обозначают также ничего положительного в вещах, рассматриваемых сами в себе, и суть не что иное, как образы мышления или понятия, которые мы составляем, сравнивая вещи между собою»<sup>8</sup>. Эти понятия суть не что иное, как образы, которыми поражается способность воображения. Несведущие люди считают их главными атрибутами вещей, ибо они верят, что все вещи сотворены для

<sup>1</sup> «Политический трактат», гл. II, § VII.

<sup>2</sup> Там же, § VIII.

<sup>3</sup> «Этика», II, опред. VI.

<sup>4</sup> Там же, I, приложение.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> «Политический трактат», гл. II, § 8.

<sup>7</sup> «Этика», I, приложение.

<sup>8</sup> Там же, IV, предисловие.

них и потому называют природу какой-нибудь вещи доброю или худою, здоровою или гнилою и испорченною, смотря по тому, как она действует на них<sup>1</sup>.

Действительная природа человека стоит совершенно вне этих субъективных определений добра и зла. Рассматриваемая сама по себе, она вовсе не обзывают человека ни сообразоваться с другими, ни считать что-либо добром или злом, кроме признаваемого добром или злом по собственному усмотрению<sup>2</sup>. «Естественное» право не запрещает решительно ничего, кроме того, чего никто не может<sup>3</sup>. Стой природы, под которым все люди рождаются и большую частью живут, не запрещает ничего, кроме того, чего никто не хочет и никто не может: ни распрай, ни ненависти, ни гнева, ни хитростей, и ни одно влеченье не идет вразрез с ним<sup>4</sup>. Человеческие аффекты ненависти, гнева, зависти и т. д., рассматриваемые сами по себе, вытекают из такой же необходимости и силы природы, как и остальные отдельные вещи<sup>5</sup>. Люди по природе в высокой степени подвержены этим аффектам. С точки зрения естественной природы человека нет никакой разницы между желаниями, возникающими из разума, и желаниями, возникающими от других причин<sup>6</sup>. Эти последние, имея своим источником естественное стремление личности — утвердиться в своем бытии, — влекут людей врозь. А так как люди по природе хитрее и коварнее, чем остальные животные, то естественным состоянием людей является взаимная вражда и борьба. Люди по природе враги<sup>7</sup>. В этой борьбе людьми руководит стремление к самоохранению, которым оправдывается всякое коварство, всякое нарушение обязательств. Всякое обязательство теряет всю свою силу, как только индивид пришел к выводу, что исполнение принятого обязательства для него менее выгодно, нежели нарушение его<sup>8</sup>. Нравственная доблесть есть не что иное, как сама человеческая мощь, которая определяется только сущностью человека, т. е. только одним усилием, по которому человек стремится сохранить свое существование. Поэтому чем более каждый ищет своей пользы, т. е. старается и может сохранить свое существование, тем более он одарен нравственной силой; и, наоборот, поскольку каждый не раздеет о своей пользе, т. е. о сохранении своего существования, поскольку он бессилен<sup>9</sup>.

Натуралистический смысл этой теории совершенно ясен. Этика Спинозы стремится принципиально устранить пропасть между существом бытием и должно бытием. В этой теории за этическую норму принимается закон, который необходимо следует не из морального сознания, но как естественное стремление вытекает из самой природы человека. В основе всей этики Спинозы лежит мысль, что наивысшим благом,

<sup>1</sup> «Этика», I, приложение.

<sup>2</sup> «Политический трактат», гл. II, § XVIII.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же, § VIII.

<sup>5</sup> «Этика», III, предисловие.

<sup>6</sup> «Политический трактат», гл. II, § V.

<sup>7</sup> *Sunt homines ex natura hostes* («Политич. трактат», гл. II, § XIV).

<sup>8</sup> «Политический трактат», гл. II, § XII.

<sup>9</sup> «Этика», IV, теор. XX.

которого следует искать, может быть только такое благо, которое само естественно следует из человеческой природы. Будучи натуралистической, этика Спинозы в то же время релятивистична. Один из исследователей Спинозы не без остроумия характеризовал ее как «систему условных предписаний для относительной этических, но всеобщей природной цели»<sup>1</sup>. По этому поводу другой исследователь спинозовской морали Диттес с ужасом заявил, что «в круге мыслей Спинозы нет нравственной свободы, да и не может быть такой, потому что нет нравственности»<sup>2</sup>.

Как ни наивна эта тирада буржуазного моралиста, все же он правильно понял, что этика Спинозы несовместима с обычными представлениями о свободе воли. Натуралистические предпосылки вели к детерминистическим выводам. Задуманная как учение о свободе, система Спинозы — в силу натуралистического обоснования — превратилась в детерминистскую доктрину. Психология и этика Спинозы строго детерминистичны. «Я не признаю свободы, приписываемой душе Декартом»<sup>3</sup>, — писал Спиноза Блейенбергу. Люди мнят, будто они обладают свободой, но эта свобода иллюзорна и состоит, как разъяснял Спиноза Шуллеру, «только в том, что они сознают свои желания, не зная причин, которыми эти желания обусловлены»<sup>4</sup>. Так дитти воображает, что оно свободно пожелать или не пожелать молока. Так рассердившийся мальчик говорит, что он хочет отомстить, а робкий, что он по доброй воле разглашает то, о чем в трезвом виде хотел бы умолчать. Так человек, находящийся в бреду, или болтливый по природе и все другие люди того же рода полагают, что они поступают по своему произволу, а не под влиянием охватившего их слепого позыва<sup>5</sup>. Источник этого самообольщения состоит в том, что некоторые наши желания, будучи менее сильными, «могут быть подавлены воспоминанием о чем-нибудь другом, что часто восстает в нашем сознании»<sup>6</sup>. Иллюзия свободы возникает необходимо, но свобода от этого ни в какой мере не становится действительной. Человек в своем поведении не более свободен, чем любая другая вещь в мире. «Представьте себе, — говорит Спиноза, — что камень, продолжая свое движение, мыслит и сознает, что он изо всех сил стремится не прекращать этого движения. Этот камень, сознавая, что он стремится и что он отнюдь не индифферентен, считает себя в высшей степени свободным и думает, что в движении его нет никакой другой причины, кроме собственного его желания. Такова же и человеческая свобода»<sup>7</sup>. Человек есть одна из вещей природы, а «каждая отдельная вещь, — учил Спиноза, — как в существовании, так и в действиях своих, неизбежно

<sup>1</sup> С. Ф. Кечекян, Этическое мировоззрение Спинозы, М. 1914, стр. X.

<sup>2</sup> Ф. Диттес, Этика Спинозы, Лейбница и Канта, стр. 1—2.

<sup>3</sup> «Лереписка», стр. 233.

<sup>4</sup> Там же, стр. 366.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же, стр. 367.

<sup>7</sup> Там же, стр. 366.

обусловливается какою-нибудь внешнею причиной, известным, вполне определенным образом»<sup>1</sup>. Человек действует по хотению, но его хотение не свободно. Причина наших хотений не есть наша воля. «Воля, — разъясняет Спиноза Ольденбургу, — есть только рассудочное понятие (*ens rationis*) и не может быть признана причиной того или другого желания. Отдельные же хотения, нуждаясь для своего существования в особой причине, не могут считаться свободными, но необходимы имеют характер, своеобразный с породившими их причинами»<sup>2</sup>. Поэтому воля не может быть названа причиной свободной, но только необходимой; как и все остальное, она нуждается в причине, которой она определялась бы к существованию и действию по известному образу<sup>3</sup>.

«В душе нет никакой абсолютной или свободной воли; но к тому или другому хотению душа определяется причиной, которая в свою очередь определена другой причиной, эта — третьей и так до бесконечности»<sup>4</sup>. Детерминизм душевных явлений соответствует детерминизму явлений телесных. Наша душа не всегда способна мыслить о том или другом предмете. Эта способность во всем пропорциональна способности нашего тела испытывать воздействия от предмета: «Душа наша, — писал Спиноза Шуллеру, — тем более способна к созерцанию того или иного объекта, чем более наше тело способно, чтобы в нем возбудился образ этого объекта»<sup>5</sup>. Но как бы ни была велика эта способность, она отнюдь не абсолютна и не безгранична. «Я отрицаю, — писал Спиноза, — чтобы воля простиrosлась далее, чем восприятия, или способность составлять понятия, и я совершенно не вижу, почему бесконечно должна быть названа способность воли преимущественно перед способностью чувствовать»<sup>6</sup>.

Так как сила хотения во всем определяется силой внешней причины, то воля, поставленная перед двумя совершенно равными по силе хотениями, не может ни одному из них отдать предпочтение и потому обречена на вечное равновесие. «Человек, — утверждает Спиноза, — который не ощущает ничего, кроме голода и жажды, и имеет перед собой пищу и питье на одинаковом расстоянии, погибнет от голода и жажды»<sup>7</sup>. Что же касается до обычного возражения, состоящего в том, что такого человека следует считать скорее ослом, чем человеком, то это возражение Спиноза спокойно отклоняет, заявляя, что

<sup>1</sup> «Переписка», стр. 366. Ср. также «Этика», I, теор. XXVI.

<sup>2</sup> Там же, стр. 69.

<sup>3</sup> «Этика», I, теор. XXII и королларий II.

<sup>4</sup> Там же, II, теор. XLVIII.

<sup>5</sup> Benedicti de Spinoza Opera, изд. Bruder'a, vol. II, Epistola LXII, p. 326. В подлиннике читаем «...sed prout corpus aptius est, ut in eo huius vel ultius obiecti imago excitetur, ita mens aptior est ad hoc vel illud obiectum contemplandum». Л. Я. Гуревич это место переводит, ослабляя, на мой взгляд, соответствие между телесным возбуждением и душевной на него реакцией, так: «насколько данный предмет способен возбудить известный образ в нашем теле, настолько и душа наша может быть более или менее способна к созерцанию данного предмета» («Переписка», стр. 368).

<sup>6</sup> «Этика», II, теор. XLIX, схол.

<sup>7</sup> Там же, II, теор. XLIV, схол.

«но знает, кем нужно считать такого человека, точно так же, как и не знает, «кем должно считать того, кто вешается, и кем должно носить детей, дураков, сумасшедших и т. д.»<sup>1</sup>. Даже в тех случаях, будь опыт, повидимому, говорит нам, что мы свободны, например будь нам кажется, что мы можем воздерживаться от суждения, дабы соглашаться с вещами, которые мы воспринимаем, — в действительности это воздержание не есть свобода, но лишь сознание того, что мы познаем данную вещь неадекватно. «Когда мы говорим, что кто-либо удерживается от своего суждения, мы говорим этим только то, что он видит, что познает вещь неадекватно. Таким образом воздержание от суждения на самом деле есть восприятие, а не свободное видение»<sup>2</sup>.

Человек не свободно выбирает свои влечения, но определяется им законами своей природы. «Всякий, — говорит Спиноза, — по законам своей природы необходимо чувствует влечение к тому или отвращение от того, что считает добром или злом»<sup>3</sup>.

Будучи всецело определенным в своих влечениях и поступках, человек ограничен в своем могуществе. Человеческая мощь весьма различна, и ее бесконечно превосходит могущество внешних причин. Поэтому мы не имеем абсолютной возможности приспособлять внешнюю нам вещи к нашей пользе<sup>4</sup>. Человек был бы свободен в том случае, если бы он претерпевал только такие изменения, которых он соединил бы адекватную причину, которые могли бы быть поняты из самой только его природы.

Но так как человек не может не быть частью природы, то он «необходимо подвержен всегда пассивным состояниям, следует общему поиску природы, повинуется ему и приспособляется к нему, насколько это требует природа вещей»<sup>5</sup>.

Пассивные, страдательные состояния Спиноза называет аффектами. Поскольку человек подлежит действию аффектов, он находится в рабстве. Человек, подверженный аффектам, уже не владеет сам собою, он находится в руках фортуны, которая во власти сделать так, что он видит перед собой лучшее, однако принужден следовать худому<sup>6</sup>. Вся четвертая часть «Этики» посвящена рассмотрению «человеческого рабства или силы аффектов». Рассмотрение это, по мысли спинозы, «необходимо потому, что необходимо знать как способность, так и неспособность нашей природы, дабы иметь возможность определить, на что способен разум в обуздании аффектов и что нет»<sup>7</sup>.

Результаты этого анализа Спиноза излагает не только в «Этике». В «Библиословско-политическом трактате» и в «Политическом трактате»

<sup>1</sup> «Этика», II, теор. XLIX, схол.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, IV, теор. XIX.

<sup>4</sup> Там же, IV, приложение, гл. XXXII.

<sup>5</sup> Там же, IV, теор. IV, королларий.

<sup>6</sup> Там же, IV, предисловие.

<sup>7</sup> Там же.

Спиноза во множестве мест, при всяком удобном случае, возвращается к вопросу о зависимости человека от аффектов. Все относящиеся сюда замечания и выводы овеяны глубоким антропологическим пессимизмом. С беспощадным натурализмом Спиноза разрушает и отвергает все ходящие иллюзии о человеческой свободе. «Не во власти каждого человека, — говорит Спиноза, — всегда пользоваться своим разумом и быть на самой вершине человеческой свободы»<sup>1</sup>. «Люди необходимо подвержены аффектам»<sup>2</sup>, они «более склонны к меести, нежели к состраданию, и кроме того каждый стремится, чтобы другие жили по его нраву, одобряли то, что он одобряет, и отвергали то, что отвергаст он»<sup>3</sup>. Хотя религия предписывает любить ближнего, как самого себя, «однако знание об этом почти бессильно перед аффектами»<sup>4</sup>. Если бы люди от природы так были созданы, что они ничего не желали бы кроме того, на что им указывает истинный разум, то общество довольствовалось бы обучением людей истинным правилам морали, дабы люди добровольно и от всей души делали то, что очень полезно. «Но человеческая природа устроена совсем иначе. Все, конечно, отыскивают свою пользу и помогаются вещей и считают их полезными отнюдь не вследствие голоса здравого рассудка, но большую частью по увлечению, вследствие только страсти и душевных аффектов»<sup>5</sup>. Далеко до того, чтобы все могли всегда руководиться указаниями только разума: «ибо каждого влечет его желание, и весьма часто склонность, слава, зависть, гнев и пр. так владеют душой, что разуму не оставляется никакого места»<sup>6</sup>. При этом зависимость от аффектов не есть удел только одной — худшей — части человечества. С большой энергией подчеркивает Спиноза, что эта зависимость — общая черта, необходимо присущая человеческой природе. «Все — как иудеи, так и язычники — всегда были одни и те же, и добродетель во всяком веке была очень редка»<sup>7</sup>. «Все, как управляющие, так и управляемые, суть люди, т. е. склонные при безделии к разгулу. А кто только узнал изменчивый характер толпы, почти и не надеется на это: потому что она управляема не разумом, но только страстями; она надка на все и весьма легко развращается или алчностью или роскошью»<sup>8</sup>. Так как все люди в высочайшей степени подвержены аффектам, то «нельзя выдумать ни одного постыдного поступка, который кем-нибудь не был бы совершен»<sup>9</sup>. Что же касается до каждого человека в отдельности, то каждый подвержен аффектам в течение всей своей жизни, и освобождение от них возможно для него или «на смертном одре, когда именно смерть победила самые аффекты, и человек лежит беспомощный, или в храмах, где люди не занимаются делами, по менее

<sup>1</sup> «Политический трактат», гл. II, § 8.

<sup>2</sup> Там же, гл. I, § 5.

<sup>3</sup> Там же, гл. I, § 5.

<sup>4</sup> Там же, гл. I, § 5.

<sup>5</sup> «Богословско-политический трактат», стр. 111.

<sup>6</sup> Там же, стр. 310.

<sup>7</sup> Там же, стр. 255.

<sup>8</sup> Там же, стр. 328.

<sup>9</sup> Там же, стр. 265.

всего проявляется оно на форуме или во дворце, где оно более всего нужно»<sup>1</sup>.

Будучи необходиым свойством человеческой природы, аффекты неистребимы. Против них бессильно даже познание. Само по себе, как таковое, познание, даже самое адекватное, не в силах устранить аффекты или парализовать их силу. «Истинное познание добра и зла, — утверждает Спиноза в одной из важнейших теорем «Этики», — поскольку оно истинно, не может препятствовать никакому аффекту»<sup>2</sup>.

Одно из любимых изречений Спинозы, почерпнутое им у Овидия, гласит: «вижу и одобряю лучшее, а следую худшему». Неоднократно повторенное, оно выразительно оттеняет мрачную антропологию автора «Этики».

#### IV.

Мы проследили детерминизм Спинозы до самых последних его выводов: в психологии и в морали. От общего детерминизма в космологии — через материалистическую по сути антропологию — мы пришли к последовательному детерминизму в этике.

Если бы содержание учения Спинозы ограничивалось этими детерминистическими выводами, то в спинозизме следовало бы видеть одну из самых мрачных, самых фаталистических доктрин, которые когда-либо создавались. Но спинозизм не есть учение фатализма! Все детерминистические положения, продемонстрированные нами выше, образуют только одну сторону в том диалектическом противоречии, которым разрешается система спинозизма. В том пункте, до которого мы довели наше изложение, противоречия системы, повидимому, достигают высшего напряжения. Задуманная как практическое положительное учение о человеческой свободе, притом учение — максималистическое, система под руками автора, повидимому, превратилась в совершенно фаталистическую механику аффектов, устраняющую всякую тень какой бы то ни было свободы. Железный детерминизм натуралистического воззрения разрешился в антропологии таким же железным детерминизмом душевных движений и поступков. Проблема абсолютного, безусловного, независимого блага разрешилась релятистической моралью, которая в естественном факте эгоистического самоутверждения и самосохранения видит единственную этическую форму, управляющую поведением человека.

Задуманная по образцам геометрических демонстраций, принципиально безоценочная этика, обещавшая рассматривать человеческие чувства и страсти так, как если бы дело шло о линиях, поверхностях и телах, сурово осуждавшая все традиционные моральные и политические трактаты, ибо авторы их «вместо этики... по большей части писали сатиру и никогда не создавали политики, которая могла бы найти приложение»<sup>3</sup>, — сама, повидимому, свелась к глубоко песси-

<sup>1</sup> «Политический трактат», гл. I, § 5.

<sup>2</sup> «Этика», IV, теор. XIV.

<sup>3</sup> «Политический трактат», гл. I, § 1.

мистической психологии и этике, демонстрирующей роковую предопределенность всех человеческих действий и полную недоступность, иллюзорность свободы.

Изложенные возврения настолько подчеркнуты в системе Спинозы, настолько ясно, обстоятельно и резко в ней выражены, занимают в объеме системы так много места, что невольно могут склонить к фаталистической интерпретации<sup>1</sup>. Диалектический ритм системы оковав тяжелой броней натуралистического метода, который заглушает живые голоса диалектических противоречий, раздающиеся в глубине системы. Требуется какое-то перемещение внимания, перенос его на другие части учения, освобождение от обычных точек зрения, чтобы раскрыть эту броню и обнаружить под ней диалектический стержень системы. Учение Спинозы — то же, что полотно живописца: оно требует, чтобы была найдена та единственная правильная точка зрения, стоя на которой возможно увидеть в полотне не размалеванный холст, но картину, уразуметь диалектическое сопряжение ее образов и элементов.

Такую точку в системе Спинозы образует новое, выдвинутое им понятие свободы. Одного этого учения было бы достаточно, чтобы причислить Спинозу к мощным диалектическим умам. Предваряя более чем на полтораста лет диалектические открытия Шеллинга и Гегеля, Спиноза первый из мыслителей нового времени уразумел, что понятия необходимости и свободы, которые до него всеми рассматривались как полярно-противоположные, исключающие друг друга, образуют на самом деле диалектическое единство, являются не только взаимными отрицаниями, но в то же время суть члены диалектического отношения. Диалектика необходимости и свободы — важнейший ключ к пониманию спинозизма, так как только в ней разрешаются видимые противоречия системы, а также получает завершение ее исходная — практическая — установка.

Достойно внимания, что уже сам Спиноза — в энергичных, ясных и недвусмысличных выражениях — решительно отвергал все фаталистические истолкования его доктрины. Таков, например, смысл его ответа на возражения Ламберта де Вельтгузена. В письме к Иоганну Оостену Вельтгузен изложил свое мнение о «Богословско-политическом трактате» Спинозы. В числе прочих обвинений Вельтгузен выдвинул и то, что Спиноза ни в одном месте своего трактата не опровергает учения Магомета. Узнав об этом обвинении, Спиноза разъяснял

<sup>1</sup> Хороший образчик такого толкования см., напр., у Диттеса: «Никакая нравственная норма, — говорит Диттес о Спинозе, — не имеет для него безусловной и постоянной ценности... напротив, истина, стойкость убеждения, данное обещание, заключенные договоры, гражданские законы, чистые добродушные, нелицеприятные правосудие, уважение человеческой личности — для него такие малозначащие вещи, что каждый индивид, не задумываясь, может принести их в жертву своим напризам, если у него достаточно власти для достижения того, что ему и притом именно ему кажется полезным» (Ф. Диттес, Этика Спинозы, Лейбница и Канта, стр. 1—2).

Я выбрал отзыв Диттеса как наиболее карикатурный, но по сути такие характеристики спинозизма — обычны у буржуазных толкователей Спинозы.

Иоганну Оостену, что его учение не имеет ничего общего с фаталистической доктриной Магомета. «Из моих мнений, — писал Спиноза Оостену, — с полной очевидностью следует, что Магомет был не более как шарлатан, так как он отнимает у людей ту свободу, которую признает за ними просвещенная светом естественным и пророческим христианская религия и которая я, как я доказал, безусловно должна быть допущена»<sup>1</sup>. «Неизбежная необходимость всех вещей, — разъяснял Спиноза Ольденбургу по поводу того же «Богословско-политического трактата», — вовсе не исключает ни божественного, ни человеческого права»<sup>2</sup>. «Вообще, действуем ли мы свободно или по необходимости, мы во всяком случае руководимся той или другой надеждою или опасением»<sup>3</sup>.

Но необходимостью вовсе не исключается свобода. В письме к Бокселию Спиноза резко возражает против взгляда на свободу и необходимость как на несовместимые понятия. «Что касается противоположения необходимого и свободного, — говорит Спиноза, — то такое противоположение кажется мне... абсурдным и противным разуму»<sup>4</sup>. Свободе противостоит, как несовместимое с нею понятие, не необходимость, а принуждение. Нельзя назвать свободным только ту вещь, которая принуждена к своему существованию какой-нибудь другой вещью. Но вещь, существующая необходимо, может в то же время быть свободной, если она существует по необходимости одной лишь собственной природы. «Я называю свободной, — писал Спиноза Шуллеру, — такую вещь, которая существует и действует по необходимости, вытекающей лишь из ее собственной природы; принужденным же я называю то, что как в своем существовании, так и в действиях обусловливается известным, определенным образом какою-нибудь другою вещью»<sup>5</sup>. Не произвол должно означать понятие свободы, но лишь свободную необходимость. «Итак, вы видите, — заключал Спиноза свое объяснение, — что я полагаю свободу не в произволе, а в свободной необходимости»<sup>6</sup>.

Понятая как свободная необходимость, свобода существует не только в нашем мышлении, как одно из его диалектических понятий. Свобода действительно возможна, практически осуществима, реально достижима. Спиноза дважды продемонстрировал реальность понятия свободы: в своем учении о субстанции и в учении о человеке. Бесконечная субстанция, бог, природа (все эти понятия означали у Спинозы одно и то же) — существуют необходимо и свободно в одно и то же время. «Бог, — говорит Спиноза, — существует хотя необходимо, но свободно, потому что его существование обуславливается лишь его собственную природою»<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> «Переписка», стр. 319; курсив мой. <sup>2</sup> В. А.

<sup>2</sup> Там же, стр. 152. Та же аргументация в письме к Оостену (*Ibid.*, стр. 316).

<sup>3</sup> Там же, стр. 316.

<sup>4</sup> Там же, стр. 355; курсив Спинозы.

<sup>5</sup> Там же, стр. 365;ср. еще «Этика», I, определение VII.

<sup>6</sup> «Переписка», стр. 365.

<sup>7</sup> Там же.

потерявший его, видит, что это благо никоим образом не могло быть сохранено. Так никто не жалост о ребенке, что он не умеет ходить, умозаключать и, наконец, столько лет живет, как бы не зная о самом себе. «Но, если бы, — говорит Спиноза, — большая часть людей рождалась взрослыми и только некоторые — детьми, тогда каждый сожалел бы о детях, так как тогда смотрели бы на детство не как на вещь естественную и необходимую, а как на недостаток или пренность природы»<sup>1</sup>.

Нет более действительного средства против аффектов, чем то, которое состоит в адекватном познании их. Познанный ясно и отчетливо, аффект отделяется от мысли о внешней причине и соединяется с истинными мыслями. Желания и влечения, возникающие из такого аффекта, никогда не могут быть чрезмерными<sup>2</sup>. Ясное и отчетливое познание аффектов раскрывает нам необходимость порядка, в каком вещи действуют и определяются бесконечной цепью причин. Осуществленная как познание, свобода не может быть уничтожена действием даже самых могучих внешних причин. Человека свободного ни в какой мере не может смущать необходимая связь причин и следствий, которая часто своим внешним могуществом расстраивает наши намерения и цели, выдвигая неодолимые препятствия. Если мы будем сознавать, что наше могущество не простирается так далеко, чтобы мы могли устранить могущественные внешние препятствия, и что мы составляем часть всей природы, необходимому порядку которой мы следуем, то мы будем равнодушно переносить эти обстоятельства, и лучшая часть нас самих — понимание — вполне успокоится на этом и будет стремиться пребывать в этом спокойствии<sup>3</sup>.

Не метафизической отвлеченностю проникнуто это учение, но живым духом практики и деятельности. В свете этого учения рассеивается, как дым, традиционная легенда, видящая в Спинозе законченный тип визионера, отрещенного от жизни мистика, созерцательного философа. Учение о свободе объединяет Спинозу с величайшими практическими умами его века. Бэкон провозгласил, что знание есть сила. Спиноза, кроме того, показал, что знание есть свобода и что единственный путь к свободе лежит через знание.

Учение Спинозы о свободе возвращает человеку всю ту активность, деятельность и энергию, которые, казалось, навсегда и безусловно были отняты от него детерминизмом основной точки зрения. Если свобода есть не что иное, как познанная необходимость, то отсюда следует, что свобода не для всех — одна и та же, но что существуют различные градации или степени свободы. Чем дальше простирается познание, тем действительнее свобода. «Чем больше вещей познает душа... тем менее она страдает от аффектов и тем менее боится смерти»<sup>4</sup>.

Из абсолютного и неизменного свойства свободы превращается в реальную задачу, разрешаемую в диалектической практике познания.

<sup>1</sup> «Этика», V, теор. VI, схол.

<sup>2</sup> Там же, V, теор. IV, схол.

<sup>3</sup> Там же, IV, гл. XXXII.

<sup>4</sup> Там же, V, теор. XXXVIII.

Через познание свобода втягивается в бесконечное развитие человеческой практики. Если степень свободы определяется мерой познанного, то первоочередную задачу человеческой жизни должно составить не созерцание азиетиста, но живая и бесконечная практика научного исследования. Быть свободным для Спинозы означает быть активным, развивать заложенные в личности начала разума, многообразно действовать в ширеющейся действительности. Ибо «чем способнее тело подвергаться многим действиям со стороны внешних тел и многими способами действовать на них, тем способнее душа к мышлению»<sup>1</sup>. Поэтому же последняя цель человека, руководствующегося разумом, т. е. «высшее его желание, которым он старается умерить все остальные, есть то, которое ведет его к адекватному постижению себя самого и всех вещей, подлежащих его познанию»<sup>2</sup>. Это стремление к пониманию есть первое и единственное основание добродетели<sup>3</sup>. Душа ничего не считает для себя полезным, кроме того, что ведет к пониманию<sup>4</sup>. Ни о чем другом мы не знаем наверное, что оно добро или зло, как только о том, что действительно ведет нас к пониманию, или что может препятствовать пониманию<sup>5</sup>. В жизни прежде всего полезно совершенствовать ум или разум, и в этом одном состоит величайшее счастье или блаженство человека<sup>6</sup>.

Сказанным еще не исчерпывается та свобода, которую несет человеку адекватное познание. Познавая, мы становимся свободными не только потому, что наш ум оказывается источником своих ясных и отчетливых идей. Познание приносит нам, кроме того, и победу над нашими аффектами. В этом пункте Спиноза преодолевает то мрачное воззрение, которое он развел в четвертой части «Этики». Одна из важнейших теорем этой части утверждала, что никакое познание, поскольку оно есть только познание, не в силах усмирить наши аффекты. Чтобы познание могло принести действительную победу над аффектами, необходимо, чтобы само познание переживалось нами как аффект: «Истинное познание добра и зла, поскольку оно истинно, не может пренебрегать никакому аффекту; оно способно к этому лишь постольку, поскольку оно рассматривается как аффект»<sup>7</sup>. «Аффект может быть ограничен или уничтожен только противоположным ему и более сильным аффектом»<sup>8</sup>.

Эти теоремы, повидимому, замыкали человека в безвыходный круг детерминизма. Однако и здесь Спиноза открывает возможность выхода. Трудная проблема разрешается диалектически. Пусть познание как такоеовое, т. е. как усмотрение истины предмета, бессильно перед аффектами. Однако познание само может стать аффектом! Это превращение познания из простого усмотрения истины в аффект не только вполне

<sup>1</sup> «Этика», IV, прибавление, гл. XXVII.

<sup>2</sup> Там же, теор. IV.

<sup>3</sup> Там же, теор. XXVI, доказательство.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же, теор. XXVII.

<sup>6</sup> Там же, прибавление, гл. IV.

<sup>7</sup> Там же, IV, теор. XIV.

<sup>8</sup> Там же, теор. VII.

возможно, но необходимо, так как оно следует из самой природы познания. Все, что способствует нашей свободе, увеличивает нашу активность и могущество нашей природы, представляется нам как несомненное благо и потому доставляет нам радость<sup>1</sup>. Но радость в сопровождении идеи внешней причины есть не что иное, как любовь<sup>2</sup>. Таким образом деятельность познания — через радость познания — превращается в аффект любви. Вызвав аффект познавательной любви, познание в качестве аффекта может вступать в борьбу с другими аффектами и их побеждать. Но этого мало. Радость познания есть не только аффект в ряду других аффектов. Радость познания может стать самым сильным, самым могучим из аффектов. Она может подавить все другие аффекты и таким образом привести человека к величайшей свободе. О возможности этой свободы Спиноза трактует в знаменитом учении об «интеллектуальной любви к богу», которым завершается «Этика». «Душа, — утверждает Спиноза, — может достичнуть того, что все состояния тела или образы вещей будут относиться к идее бога»<sup>3</sup>. «Чем больше познаем мы единичные вещи, тем больше мы познаем бога»<sup>4</sup>. А так как, по учению Спинозы, все идеи, поскольку они относятся к богу, истины и так как всякая идея всякого тела или отдельной вещи, действительно существующей, необходимо содержит в себе вечную и бесконечную сущность бога, то отсюда следует, что полным и совершенным познанием будет именно познание вечной и бесконечной сущности бога и что человек действительно может обладать таким познанием<sup>5</sup>. Поэтому познание бога есть высшее благо и высшая добродетель души<sup>6</sup>.

Так как познание бога есть высшая добродетель, увеличивающая свободу человека, то познание бога становится аффектом радости, притом в сопровождении идеи бога как внешней причины<sup>7</sup>. Но мы уже видели выше, что радость, сопровождаемая идеей внешней причины, есть не что иное, как любовь. Поэтому человек любит бога, и тем сильнее, чем больше познает он себя и свои аффекты<sup>8</sup>. Эта «интеллектуальная любовь к богу» — неуничтожима: «В природе нет ничего, что было бы противно этой познавательной любви, иными словами, что могло бы ее уничтожить»<sup>9</sup>.

Как бы ни смущала нас мистическая оболочка терминов и выражений, в которые Спиноза облечет свое учение, реалистический смысл его вполне очевиден. Действительная свобода, реальная победа над аффектами возможна не за почве отвлеченного умозрения, но лишь в диалектической борьбе самих же аффектов. Могущество аффектов необходимо противопоставить такое же реальное могущество. Освобож-

<sup>1</sup> «Этика», теор. XLI, доказательство.

<sup>2</sup> Там же, III, опред. аффект. 6.

<sup>3</sup> Там же, V, теор. XIV.

<sup>4</sup> Там же, теор. XXIV.

<sup>5</sup> Там же, II, теор. XXXII, XLV, XLIV.

<sup>6</sup> Там же, IV, теор. XXVIII.

<sup>7</sup> Там же, теор. VIII, XVI.

<sup>8</sup> Там же, V, теор. XV.

<sup>9</sup> Там же, теор. XXXVII.

дение человека от власти аффектов возможно не путем уничтожения самих аффектов, но лишь путем вытеснения одних аффектов за счет других, сильнейших. В этом учении еще раз проступает связь между Спинозой и Бэконом.

Бэкоу установил, что победить природу можно, лишь повинувшись ей. Заставить природу служить человеку невозможно путем уничтожения или отмены ее законов. Могущество законов природы бесконечно пре-восходит могущество человека. Разумная победа человека над природой возможна только путем познания действительных законов природы. Познавая закономерные связи того, что есть, человек может заставить силы природы служить своим практическим задачам. Знание есть сила, а сила — знание.

Спиноза то же возврение развивает на почве этики. Свобода невозможна путем уничтожения существующих законов человеческой природы. По этим законам человек необходимо подвержен аффектам. Но свобода возможна и осуществима как основальное на познании разумное использование самих аффектов. Существует аффект, который, не отменяя ни в одном пункте всеобщей необходимости, ведет нас все же к свободе. Этот аффект — познавательная радость или, по терминологии Спинозы, «интеллектуальная любовь к богу». Познание, ставшее аффектом, страстью, влечением, и есть свобода. И это познание не ведет нас прочь от жизни, в отрешенность созерцания. Оно ведет нас в самую жизнь, заставляет нас стремиться к познанию как можно большего числа единичных вещей, к всестороннему испытанию жизни, к величайшей подвижности телесной и душевной, интеллектуальной. Более того. Это познание и есть сама жизнь: действуем мы лишь постольку, поскольку познаем<sup>1</sup>. «Действовать абсолютно по добродетели есть для нас не что иное, как действовать, жить, сохранять свое существование (эти три выражения обозначают одно и то же) по руководству разума на основании стремления к собственной пользе»<sup>2</sup>.

---

Наш анализ закончен. Вместе со Спинозой мы прошли длинный и трудный путь диалектического разрешения проблемы. Диалектическая мысль сняла безысходное противоречие необходимости и свободы. Неустранимая этическая трагедия, конфликт между фатальной силой страстей и стремлением к свободе получил положительное разрешение.

Конечно, учение Спинозы о свободе еще далеко от диалектического совершенства. В этом учении было гениальное ядро истинно-диалектического возврения, но развить его втолне Спиноза не мог. Для Спинозы тот человек, которого он мечтал освободить от аффектов, был еще человек абстрактный, взятый вне исторического процесса развития общества. Поэтому у Спинозы проблема свободы ограничивается только познанием природы и познанием механики наших аффектов. Общество в целом, в его истории, еще не входит в кругозор Спинозы.

---

<sup>1</sup> «Этика» IV теор. XXIV, доказательство. Ср. еще «Этика», III, теор. III: «Активные состояния души возникают только из адекватных идей».

<sup>2</sup> Там же, IV, теор. XXIV.

Нельзя сказать, чтобы проблема общества не занимала Спинозы. Ей посвящены два больших трактата Спинозы. Однако проблема общества не ставится у Спинозы диалектически. В то время как проблема свободы — в своем индивидуальном аспекте — ставится и разрешается строго диалектически, как диалектическая задача, осуществляемая бесконечно расширяющейся практике познания, социальный аспект этой проблемы не выходит из круга идеологических воззрений. Ученые Спинозы о государстве лишено диалектической перспективы развития. В то время как индивидуальная этика Спинозы предполагает бесконечный путь восхождения от детерминизма страстей к свободной необходимости познания, его социология, его теория государства, напротив, построены на убеждении, что все возможные типы и формы государственной жизни давно уже испытаны, исчерпаны в прошлом опыте, и что дальнейшее развитие не может дать ничего такого, что было бы еще неизвестно. «Для меня несомненно, — говорит Спиноза в «Политическом трактате», — что опыт показал все виды государства, которые можно только представить для согласной жизни людей, и вместе с тем средства, пользуясь которыми, можно управлять народом и сдерживать его в известных границах; так что я не думаю, чтобы мы могли силу мышления добиться в этой области чего-нибудь такого, что, не падя в разрез с опытом или практикой, не было, однако, до сих пор испытано и испробовано»<sup>1</sup>. Поэтому социология Спинозы представляет ряд идеологических проектов или утопий, в которых Спиноза пытается начертать план такого устройства человеческого общежития, при котором люди, хотя бы они того или нет, необходимо были бы свободными и своеуправными (*sui iuris*). «Необходимо, — говорит Спиноза, — установить верховную власть таким образом, чтобы все, как правители, так и управляемые, действовали бы в соответствии с общим благом, хотя бы они этого или нет, т. е. чтобы все понуждались (добровольно ли или под давлением силы или необходимости) жить по предписанию разума»<sup>2</sup>.

Учение это по существу идеологично. В государстве Спиноза видит искусственный институт, цель которого — обеспечить людям наилучшие условия для достижения индивидуальной свободы. По первому замечанию Иодля, государственный строй, внешний правовой порядок, беспрепятственное и мирное общежитие, все это «для Спинозы имеет значение только средства к цели»<sup>3</sup>. Поэтому в «Этике», в важнейших ее отделах, трактующих о путях к свободе, Спиноза лишь слегка, мимоходом, касается социальной проблемы. Основной установкой спинозовской системы остается проблема индивидуальной этики. Для Спинозы личность, добывающая себе свободу, остается абстрактным, отдельным индивидом.

В индивидуализме спинозовской этики мы видим исторически обусловленный предел его системы. В эпоху Спинозы передовые деятели

<sup>1</sup> «Политический трактат», гл. I, § 3.

<sup>2</sup> Там же. Хорошую характеристику социологии Спинозы см. у Е. Спеккаторского, Очерки по философии общественных наук, в. I, 1907, стр. 157.

<sup>3</sup> Ф. Иодль, История этики в новой философии, т. I, М. 1896, стр. 259.

класса буржуазии еще не могли освободиться от идеологического воззрения. Ученый, инженер, купец, художник сознавали свой опыт только как опыт индивидуальный. В стране, в которой развивающиеся производительные силы буржуазии предоставили личности новые богатые возможности личной инициативы, изобретательности, возможности исканий и экспериментов, — индивидуализм естественно должен был стать атмосферой научного развития, особенно в социологии.

Со всем тем историческое значение спинозизма велико необычайно. Диалектика необходимости и свободы, учение о свободе, так о познанной необходимости, стало краеугольным камнем всех последующих этических исследований. От Спинозы — через Канта, Шиллера, Фихте — проблема свободы беспрерывно воспроизводится на все расширяющейся основе. Ни один из последующих авторов, трактовавших эту проблему, не мог игнорировать выдвиннутое Спинозой диалектическое противоречие детерминизма и свободы. Ясно видел признак спинозизма в каждой рационалистической системе философии!

Своё продолжение мысль Спинозы нашла в диалектике Шеллинга и Гегеля. Оба они, особенно Гегель, уже целиком переносят идею свободы на диалектическую арену истории. Диалектика необходимости и свободы разрешается у них не в пределах узкой психологии индивидуальной души и индивидуального поведения, но на арене всемирной истории. У Гегеля добытчики свободы — уже не отдельный человек, поставленный вне истории, но человек, как член гражданского общества, включенный в исполнительский процесс всемирной истории: «всемирная история есть прогресс в сознании свободы, прогресс, который должен быть постигнут в его необходимости»<sup>1</sup>. В этой формуле индивидуалистическая установка Спинозы преодолена полностью. Но как ни далеко заходит это преодоление, оно оказалось возможным только на основе мысли, что свобода есть познанная необходимость. Не случайно, что Шеллинг, этот вдохновитель Гегеля и первый из новейших мыслителей, нашедший — в границах идеализма — диалектическое решение проблемы свободы, был спинозистом.

---

<sup>1</sup> Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Reclamsausgabe, S. 53.

## ГЛАВА III.

### ДИАЛЕКТИКА В ФИЛОСОФИИ КАНТА.

Одна из важнейших эпох в истории диалектики — эпоха великих систем немецкого идеализма. Учения Канта, Гердера, Фихте, Шлейермакера и Гегеля непосредственно подготавлиают почву, на которой вырос могущественный метод человеческой мысли — диалектический метод Маркса и Энгельса, сложилась добытая при помощи этого метода философия диалектического материализма. Никогда еще до этого времени развитие и разработка диалектического метода не совершались с такой быстротой, никогда еще целая плеяда гениальных мыслителей не трудилась так интенсивно и сосредоточенно над загадкой диалектической природы нашего разума и бытия. Диалектика противоречий Зенона, диалектика понятий Платона и диалектика развития Аристотеля остались бы мерквым наследством истории философии, если бы они не были воскрешены из незаслуженного забвения классиками немецкого идеализма и не получили дальнейшего углубленного развития. Конечно, отдельные итоги античной диалектики воскресали время от времени и в философии до Канта. У Джордано Бруно, у Николая Кузанского восстанавливается идея тождества противоположностей в бытии и познании. Но эти примеры единичные, и, что важнее всего, — диалектические воззрения и этих мыслителей плотно срослись с идеями совершеню метафизического и даже мистического порядка. С другой стороны, в системах Декарта, Спинозы, Лейбница, в философии Руссо, Дидро обнаруживается несомненное наличие и могучий рост диалектического понимания действительности. Но как бы ни были велики заслуги всех этих мыслителей — они тускнеют перед результатами огромной работы немецких идеалистов конца XVIII и начала XIX вв. В великих системах германского идеализма центр тяжести переносится на разработку проблемы метода, и диалектика — из совокупности более или менее удачных, по случайно установленных истин о диалектической структуре бытия и мышления превращается в могучий и универсальный метод исследования, который спачала обнимает только мир сознания и разума, но затем, расширяясь, выходит из пределов сознания и становится методом постижения истинной природы бытия. Таким образом, зародившись в недрах метафизических и идеалистических систем, диалектика по мере своего роста разрывает заржавленный панцирь догматического, критического и

абсолютного идеализма, переходит на почву материализма и здесь — в колоссальном творении Маркса — не только торжествует победу над превзойденной старой философией, но также становится неоскудевающим творческим принципом и стимулом всякого последующего научного и философского прогресса.

Поэтому история немецкого идеализма эпохи классических систем приобретает первостепенное значение. В настоящее время никто не может уже пренебрежительно относиться к духовному наследству германского идеализма. Внимательный анализ этого наследства должен быть поставлен на первом месте при изучении истории диалектики. «Диалектика, — говорит А. М. Деборин<sup>1</sup>, — составляет внутреннюю пружину, центр тяжести немецкого идеализма. Можно положительно утверждать, что у Фихте и Гегеля «система» поглощается и покрывается диалектическим методом». По верному замечанию А. М. Деборина, величайшая заслуга немецких идеалистов в том, что они открыли диалектическую структуру сознания (мышления, разума)... «Исходя из диалектической структуры мышления, являющегося для них субстанцией, первоначалом всего бытия, немецкие идеалисты приходят к утверждению диалектической структуры мироздания. Дальнейшее развитие диалектика получает у основоположников марксизма. Исходя из материалистической точки зрения, Маркс объясняет диалектическую структуру сознания диалектической структурой бытия»<sup>2</sup>.

К сожалению, именно эта величайшая заслуга немецких идеалистов менее всего освещена в трудах буржуазных историков философии. В полном соответствии с метафизическим строем своего мышления, они оказались не в силах оценить и правильно понять смысл эволюции идеализма. В результате, как справедливо жалуется А. М. Деборин, — у нас до сих пор еще нет связной истории диалектики. Понятно, какой большой пробел имеется вследствие этого в нашей науке, основной принцип которой как раз заключается в том, чтобы каждое явление духовной жизни рассматривать в его истории, росте, движении и развитии.

Одно из важнейших препятствий, стоящих на пути к пониманию истинного значения диалектики у немецких идеалистов, заключается несомненно в колоссальном влиянии кантовской философии. Академическая германская философия новейшего времени в большинстве случаев есть не что иное, как различные секты кантианцев. При этом характерно, что в философии Канта буржуазные профессора-кантианцы больше всего ценят и целят дуалистические мотивы его мироозерцания: его гносеологию, построенную на резко дуалистической противоположности мира «явлений» и мира «вещей», как они существуют «сами в себе». Разлагаяющим, отрицательным, скептическим духом этой гносеологии пропитана насквозь вся школьная философия новейшего времени. Преувеличенное внимание к гносеологии Канта привело к глубокому ошибочному искажению исторической перспективы, и

<sup>1</sup> Ст. «Диалектика в системе Фихте», «Вестник Социалистической академии», III, февраль 1923 г., стр. 28.

<sup>2</sup> Там же.

притом сразу в двух направлениях: как относительно самого Канта, так и относительно его великих продолжателей: Фихте, Шеллинга и Гегеля. Читая изложения солиднейших историков философии, стоящих на позиции гносеологического дуализма, испытываешь — за редким исключением — такое впечатление, будто кантовская критическая гносеология есть наиболее позитивное, незыблемое достижение германского идеализма, а Фихте, Шеллинг и Гегель — романтики и метафизики, компрометирующие строго научные результаты Кантовой философии.

Такое понимание дела в корне ошибочно. Неверно оно прежде всего по отношению к самому Канту. Кант не был кантианцем в такой мере, в какой его изображают его новейшие почитатели. Философские воззрения Канта не родились в нем вдруг, в виде законченной системы «критической» философии. Духовное развитие Канта протекало крайне медленно и в конце своего роста далеко ушло от первоначальных, исходных точек зрения. Говоря о философии Канта, надо отчетливо представлять, о каком периоде этой философии идет речь. Приняв во внимание всю эволюцию и все факты учения Канта, нельзя не признать, что ее содержание и ее ценность далеко не исчерпываются дуалистической гносеологией и этикой. Положительная ценность кантовской философии в том, что Кант впервые в истории немецкого идеализма восстановил диалектику, разработал сам некоторые важнейшие ее вопросы и своими работами сообщил сильный толчок ее дальнейшему развитию. До Канта диалектика противоречия стояла на крайне низком уровне. По словам Гегеля, диалектика «считалась только искусством морочения и порождения заблуждений, предполагалось просто, что она ведет фальшивую игру и что вся ее сила состоит лишь в прикрытии обмана, что в ее результате получаются лишь мысленные извороты и субъективная видимость»<sup>1</sup>. Поэтому диалектику считали «внешним и отрицательным действием, не связанным с самою сущностью дела субъективным исканием, направляемым к тому, чтобы из пустого тщеславия колебать и разлагать то, что прочно и истино, или приводящим по меньшей мере к «ничто», как к щите диалектически рассматриваемого предмета»<sup>2</sup>. «Кант, — говорит Гегель, — придал диалектике более высокое положение, лишив ее той кажущейся произвольности, которая присуща ей по обычному представлению, и показав, что она есть необходимое действие разума... «Общая идея, которую он положил в основание и установил, есть объективность видимости и необходимость противоречия»<sup>3</sup>.

Учение Канта о логической и реальной природе противоречия пережило две стадии. Первая из них относится еще к периоду молодости Канта. В 60-х гг. XVIII в. Кант пришел к убеждению, что логически-метафизический рацionalизм школьной философии бессилен объяснить природу нашего реального познания. Под влиянием англий-

<sup>1</sup> Гегель, Наука логики, I, I, стр. II.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

ской философии, а также под влиянием физики и метода Декарта мышление Канта глубоко проникается духом эмпиризма и натурализма. Именно эта реакция против метафизического рационализма привела Канта к пересмотру теории противоречия. Кант заметил, что в процессе познания природы мышление наше постоянно напаляется на такие случаи, относительно которых не имеют силы обычные законы тождества и противоречия. Впервые в истории немецкого идеализма Кант приходит к выводу, что оба основные принципа формальной логики не охватывают всего содержания нашего познания. Всякий процесс чисто логического познания совершается посредством суждения. Суждение есть лишь выражение ясных понятий. В суждении понятие расчленяется на признаки, признаки приводятся в связь, сравниваются между собой на основании законов тождества и противоречия. Но этого расчленения понятий недостаточно для познания реального бытия. Такое познание состоит в том, что между представлениями отдельных вещей устанавливается определенное отношение, соответствующее объективной действительности. Логическая необходимость не есть еще реальная необходимость. В реальном бытии существуют отношения, которые не могут быть постигнуты на основании формальных законов логики. Для доказательства этого положения Кант написал в 1763 г. специальную работу: «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин». В этом сочинении Кант впервые в новейшей философии обращает внимание на то, что противоречие, отрицаемое формальной логикой, играет очень большую роль и имеет широкое распространение в реальной действительности. Реальное противоречие необходимо строго отличать от противоречия логического. Логическое противоречие состоит из простого отрицания без подразумеваемого утверждения, например, не А означает только отсутствие А и ничего больше. Напротив, реальное противоречие никогда не исчерпывается одним отрицанием: оно всегда содержит в себе утверждение известного положительного признака или определения, и этим положительным определением парализуется, вполне или отчасти, действие другого противоположного и тоже положительного определения. Таковы, например, положительная и отрицательная величины в математике: они обе вполне реальны, и если одну из них называют положительной, а другую отрицательной, то это имеет лишь тот смысл, что действие этих сил взаимно нейтрализуется. Если тело одновременно подвергается действию двух сил, одинаковых по величине, но диаметрально противоположных по направлению, то оно остается в покое. О таком теле можно смело сказать, что оно и движется и не движется в одно и то же время. С точки зрения формальной логики это — абсурд и грубое нарушение закона противоречия. Но, в то же время, это противоречие вполне реально — с точки зрения действительности. И такое реальное противоречие — не исключение. Оно на каждом шагу поднимается в природе, в психике и в области моральных отношений. Человеческие памят отрицательные обозначения физических сил и свойств, дупличных состояний и движений почти представляют собою чисто логическое отрицание, но реальную противоположность. Таковы:

непроницаемость тел природы, радость и горе, добро и зло, любовь и ненависть, красота и безобразие и т. д. Во всех этих примерах отрицание никогда не является простым отсутствием соответствующего положительного определения: оно всегда есть вполне реальная положительная сила, называемая отрицательной лишь по отношению к первой и в противоположность к ней. Между тем метафизика, замкнутая в узких рамках формальной логики, постоянно принимает реальные противоречия за логические и, опираясь на абсолютное значение принципов тождества и противоречия, отказывается признать эти противоречия и дать им место в системе знания. Таким образом Кант приходит к заключению, что в составе реального знания существуют истины и неистинные и невозможные с точки зрения закона противоречия. Тем самым формальная логика лишается своего абсолютного значения, и за ней и за ее законами сохраняется значение всего лишь относительной истины. Познание одной логической противоположности никогда не может служить критерием для познания противоположности реальной. Возможность реальной противоположности коренится в строении бытия, а не мышления. Факт бытия, эмпирическое содержание знания всегда могут опрокинуть наши предвзятые представления о логической несовместимости определений. Таким образом идеал знания есть не развитие логических понятий, а выражение в понятиях реальных отношений бытия, реальной диалектики противоположностей. Уже в работе «Новое учение о движении и покое» Кант опровергает ходячее метафизическое представление о покое и косности. Но Канту понятия движения и покоя совершенно относительны. Тело может быть одновременно и в покое и в движении, если при перемещении его положения относительно других тел оно освршает одно и то же положение относительно других. Покой и движение не только относительны: они соотносительны. Если одно тело приближается к другому, находящемуся в покое относительно окружающих его тел, то это другое также приближается к первому с одинаковой скоростью. Отсюда следует, что во вселенной нет и не может быть ни абсолютного покоя, ни абсолютной косности, под действием которой тело стремилось бы сохранять свое первоначальное положение. «Каждое тело, — говорит Кант, — по отношению к которому другое тело движется, само также находится в движении относительно него, и таким образом невозможно, чтобы тело приближалось к другому, а это последнее находилось в абсолютном покое. Действие и противодействие всегда равны при ударе тел друг о друга». Эти положения Канта имеют несомненный диалектический смысл, так как из них следует, что в природе нет явлений абсолютно разобщенных, отдельных друг от друга и замкнутых в себе, но все соотносительны, и все вещи связаны между собой взаимодействием.

Третья важная заслуга Канта состоит в том, что он рассматривал природу не в ее застывшей, готовой и неизменной форме, но как процесс развития, эволюции. Идея развития мира, идея мировой истории не была впервые создана Кантом. Начиная с несовершенные ее зачатки мы встречаем в древности, у атомистов-материалистов: Лев-

киша, Демокрита, Эпикура, затем позже в философии гностиков; глубокую попытку научной его постановки, в новое время, — у Декарта. Но к этой, еще задолго до него измеченней теме, Кант подошел во всеоружии естественно-научных познаний своего времени и разработал ее на почве механических принципов ньютоновской физики. По словам самого Канта, задача истинной философии состоит в том, чтобы проследить разлития и сложность всякой вещи сквозь все эпохи ее существования. Принцип этот Кант применил прежде всего к исследованию природы. «Философия Канта», — говорит Кундо Фишер, — вся ироникута идеей развития мира», и в общем эта характеристика совершенно справедлива. У Канта развитие природы изображается в виде чисто естественного процесса, его космогония (учение о происхождении и развитии вселенной) есть чисто механическая теория. В физике Ньютона вселенная еще не имеет естественной истории, механическое объяснение мироздания обнимает только современное его состояние и структуру. Что вселенная представляет огромный физический механизм — это было доказано Ньютоном, но что этот механизм образовался в длительном процессе чисто естественного развития и по тем же механическим принципам — на такое утверждение у Ньютона еще не было решимости. Религиозный дуализм резко вторгался в его воззрения и заставлял его утверждать, будто механический порядок вселенной «устроен непосредственно божьей рукой без применения сил природы». Кант впервые после космогонических теорий Декарта отважился приложить принцип механического объяснения не только к ее современному порядку, но и к истории ее развития. Механическая статика мироздания превращается у Канта в механическую историю. Задачу эту Кант выполнил в небольшом замечательном сочинении: «Всеобщая естественная история и теория неба, или опыт изложения устройства и механического происхождения вселенной по принципам Ньютона» (1755). Основная тенденция этой работы — не только историческая, но, как подчеркивает самое название, естественно-историческая и материалистическая. «Дайте мне матернию, — говорит Кант, — и я дострою из нее мир. Это значит: дайте мне матернию, и я покажу вам, как из нее должен произойти мир». Далее в своей работе Кант подрывает один из главнейших устоев метафизического мировоззрения: идею конечности, ограниченности и замкнутости мира. Новая астрономия разрушила ложное представление о пространственной конечности вселенной: она показала, что вселенная есть бесконечная совокупность звездных систем и миров. У Канта вселенная бесконечна не только в пространстве, но и во времени, в своей истории. Развитие вселенной, по Канту, есть приведение материи из состояния первоначального хаоса — в устойчивую и сложную форму. Но так как мировой хаос и мировое пространство беспредельны, то этот процесс оформления и упорядочения материи никогда не может завершиться и прекратиться, и время, в течение которого совершается развитие мира, — также бесконечно. История мира не имеет конца. Вселенная бесконечна и бессмертна в целом, но в каждой отдельной своей части — относительна, конечна и пре-

ходяща. Каждая солнечная система является результатом вполне закономерного исторического развития, и потому должна, как все историческое, с течением времени погибнуть. Угасая в одних системах, жизнь разгорается в других, и в целом процесс мирообразования и мироразрушения не имеет конца.

Необходимо отметить, что историю естественного развития мира Кант понимал не как безразличное разложение и упорядочение материальных элементов, но как постоянное прогрессирование, т. е. переход с низшей ступени на высшую, или говоря словами самого Канта, как «последовательное совершенствование творения». Здесь в смутном виде намечается идея перехода количественных различий в качественные.

Исторические элементы в мышлении Канта не ограничиваются областью общей теории мироздания. Кант пытался намечать и более специальные вопросы, касающиеся истории нашей планеты. Он высказал пожелание, чтобы была разработана история земли, а также история органических форм на ее поверхности. Им была намечена идея генеалогической классификации животного мира, т. е. распределения животных по порядку их происхождения. В своих исследованиях по антропологии Кант наметил основы естественной истории человеческих рас. Даже в той области, которая всего менее была знакома Канту и значения которой он никогда не мог понять во всем объеме, — в области истории и социологии — мы находим у Канта зародыши правильных диалектических взглядов. Особенно любопытно его указание на «кантагонизм интересов», проявляющийся в социальной жизни человечества и в его истории.

«Кантова теория возникновения всех теперешних мировых тел из врачающихся туманных масс была, — по словам Энгельса, — величайшим шагом вперед, который сделала астрономия со временем Коперника. Впервые было поколеблено представление о том, что природа не имеет никакой истории во времени. До тех пор мировые тела признавались пребывающими с самого начала всегда в одних и тех же орбитах и тех же состояниях. И если даже на отдельных планетах органические неделимые умирали, то сами роды и виды считались неизменными. Было, конечно, очевидно, что природа находится в постоянном движении, но это движение представлялось, как непрестанное повторение одних и тех же процессов. В этом представлении, вполне соответствовавшем метафизическому образу мышления, Кант пробил первую брешь и при этом настолько научным способом, что большинство из употребленных им доказательств сохраняет свою силу и поныне»<sup>1</sup>.

Мы отметили важнейшие диалектические элементы в естественно-научных трудах Канта. Конечно, далеко не все они выражены с достаточной степенью отчетливости и совершенства. Величайшим препят-

<sup>1</sup> Энгельс, Антидюринг, гл. IV, «Впрочем, — прибавляет Энгельс, — теория Канта и до сих пор еще является, строго говоря, гипотезой». Энгельс хочет этим сказать, что теория Канта важна именно как брешь в метафизическом образе мышления, независимо от того, насколько она соответствует истине, и независимо от того, какие именно части сохранит из нее будущая наука.

ствием к развитию диалектики у Канта был отчасти уже отмеченный нами в первой главе роковой для Канта дуализм его мышления и мироозерцания. Чрезвычайно важно отметить, что по мере философского развития Канта этот дуализм не только не преодолевался им, но все усиливался, отражаясь на всех частях его системы. Он еще сравнительно слаб в первый период деятельности Канта, период главным образом естественно-научных работ. Оттого-то диалектический элемент всего сильнее проявлялся именно в сочинениях этого периода. Величайшим положительным вкладом Канта в историю человеческого знания навсегда останутся его учение о реальных противоположностях и его естественная история неба. В этой точке своего развития Кант стоял ближе, чем когда-либо позже, к эмпиризму, к материализму, и к материалистической диалектике. Дальнейшее развитие Канта есть постепенный, все углубляющийся отход от материалистического материализма и диалектики — к идеалистическому дуализму, агностицизму и скептицизму. Собственно говоря дуалистическая трещина никогда никак не срасталась в философии Канта. Дуализмом затронуты даже те ранние работы Канта, в которых он ближе всего к диалектике. Даже естественная история неба наложила дуалистична: признавая бесконечность естественного процесса развития мира, Кант вместе с тем еще верит, что этот процесс имел начало. Здесь — первая граница естественного объяснения развития природы. Мир возник из первоначального хаотического состояния материи путем закономерного и чисто механического развития. Но ни наличие самой материи, ни причина, в силу которой природа получила способность «самостоятельно развиваться из хаоса в совершенное создание», не могут быть постигнуты из одних механических принципов. Механические законы заключаются в материи, но не вытекают из нее, и причина мира есть не материя, но бог. Таким образом, по мнению Канта, идея творения не только не устраняется идеей естественного развития мира, но, напротив, ею предполагается и подкрепляется. Дуализм бога и мира сохранен, хотя и в замаскированном виде: акт творения отделяется от процесса естественного развития, сверхъестественное вмешательство не отрицается, но только ограничивается; бог исключается из мира, как его непосредственный строитель, но сохраняется в качестве творца и мироправителя. Понимание сущности у Канта имеет антропоморфический характер одностороннего акта посредине, причинения.

Нижняя граница естественного объяснения истории природы обнимает области органической жизни. Естественная механическая история — вполне возможна и представляет, вообще говоря, относительноую задачу. Напротив, естественная механическая история развития не, даже в ее простейших формах, — слишком трудная и сложная для. Если вюльте достаточно одной материи для того, чтобы объяснить исторически сложилось мироздание и пришло к его современному виду, то этого совершенно недостаточно для того, чтобы суммировать объяснить механическими причинами возникновение хоть «травинки или гусеницы». Таким образом применение материалисти-

ческих принципов к объяснению развития природы далеко еще у Канта от идеала полного и последовательного монизма.

Дуалистическая тенденция в мышлении Канта несомненно усиливается по мере его созревания и своего наивысшего развития достигает как раз в наиболее зрелых работах Канта, которые создали ему славу основателя «критической» гносеологии: в «Критике чистого разума» (1781), в «Критике практического разума» (1787) и в «Критике силы Суждения» (1790). Центр внимания Канта переносится с естественно-научных проблем на вопросы теории познания, психологии, морали. Но над всем царит гносеология, колеблющаяся между феноменализмом и субъективным идеализмом, основанная на глубокой противоположности «вещей в себе» и «явлений». В то время как в ранних сочинениях Канта «вещь в себе» есть объективная сторона действительности, которая постигается нами в своей природе и даже в истории своего развития, в «Критиках» «вещь в себе» удаляется в «трансцендентный»<sup>1</sup> мир и провозглашается абсолютно непостижимой, недопустимой для познания. Это понятие «вещи в себе» насквозь противоречиво. С одной стороны кантовская «вещь в себе» — несомненно материя, так как она есть то, что действует на нашу способность ощущения, с другой стороны, о ней никаким образом нельзя утверждать, что она материя, так как «вещи в себе», во-первых, непознаваемы, и потому о них нельзя ничего высказать, во-вторых же, они суть не материальная, плотная подкладка явлений, но скорее — некий логический предел, полагаемый верховной потребностью в единстве всего нашего знания.

Убеждение Канта в существовании материальных предметов в нас было настолько сильно, что на основании этого убеждения Кант даже опровергал идеализм. В своих «Прологеменах» Кант пишет: «Идеализм состоит в утверждении, что существуют только мыслящие существа, а что остальные вещи, которые мы думаем воспринимать в воззрении, суть только представления мыслящих существ, не имеющие вне их, на самом деле, никакого соответствующего предмета. Я же, напротив, говорю: нам даны вещи в качестве находящихся вне нас предметов наших чувств, но о том, каковы они могут быть сами по себе, мы ничего не знаем, а знаем только их явления, т. е. представления, которые они в нас производят, действуя на наши чувства. Следовательно, я признаю во всяком случае, что вне нас существуют тела, т. е. вещи, хотя сами по себе совершенно нам неизвестные, во о которых мы знаем по представлениям, возбуждаемым в нас их влиянием на нашу чувственность и получающим от нас название тел... И Кант прибавляет: «Можно ли назвать это идеализмом? Это его прямая противоположность»<sup>2</sup>.

И все-таки даже «критические» сочинения Канта представляют новый шаг в развитии диалектики. От диалектики бытия мышление Канта переходит к диалектике сознания, разума.

<sup>1</sup> Трансцендентными<sup>3</sup> предметами Кант называет предметы, недоступные опыту, принципиально выходящие из его пределов.

<sup>2</sup> Кант, Прологемены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки, пер. Вл. Соловьева, стр. 51 — 52.

Под диалектикой Кант разумеет те противоречия, в которые впадает наш разум, когда он пытается постигнуть мир, как целое. По мнению Канта, каждый предмет познания можно мыслить или обсуждать с четырех точек зрения, которые соответствуют категориям рассудка, а именно, с точки зрения величины, содержания, порядка и существования. Пока наш рассудок применяет эти точки зрения к позиции отдельных явлений опыта, все идет благополучно: рассудок образует суждения, которые нигде не вступают в противоречие с принципами формальной логики. Но как только наш разум пытается постигнуть с этих четырех точек зрения уже не отдельные явления и не отдельные их ряды, но весь мир, как целое, — тотчас же он запутывается в удивительные противоречия. Если в качестве объекта познания рассматривается мир как целое, то оказывается, что на каждый из четырех возможных о нем вопросов существует не один, но два ответа, могут быть высказаны два положения, причем каждое в отдельности может быть доказано безуказиценно правильно с логической точки зрения, а оба они вместе стоят в логическом противоречии друг с другом. Так, по вопросу о величине мира с однаждыенным успехом можно доказать как то, что «мир имеет начало во времени и заключок в границах в пространстве», так и то, что «мир не имеет ни начала, ни границ в пространстве, по бесконечен как в отношении пространства, так и в отношении времени»<sup>1</sup>. Тошю таж же на вопрос о содержании мира получаются два противоречащих положения: согласно тезису, «всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей, и нигде не существует ничего, кроме простого или того, что составлено из простого». Согласно антитезису, «ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей, и в нем нигде не существует ничего простого»<sup>2</sup>. Обе эти пары взаимно противоречащих суждений о мире или антиномии Кант называет математическими, так как в них противоречие касается количественных определений мира.

На вопрос о порядке мира мы также имеем два противоречащих и в то же время одинаково доказательных ответа. Можно доказать, что «причинность по законам природы не есть единственная, из которой могут быть выведены все явления мира. Для объяснения их необходимо допустить еще причинность посредством свободы». И наоборот, можно доказать, что «свободы нет, но все в мире совершается единственно по законам природы»<sup>3</sup>. И наконец, на четвертый вопрос — о существовании мира — также имеются и доказываются два противоречащих ответа: можно доказать, что «в мире присутствует, либо как это часть, либо как его причина, существо безусловно необходимое». И, напротив, можно доказать, что «нигде ни в мире, ни вне мира безусловно необходимого существа нет». Обе эти последние антиномии Кант называет динамическими, так как в них противоречие обнимает силы, действующие в мире. Таким образом получается картина, стоящая в полном противоречии с основными законами формальной

<sup>1</sup> Кант, Критика чистого разума, пер. Лосского, 2-е изд.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

логики: во-первых, нарушен закон противоречия, согласно которому два противоречащих суждения не могут быть одновременно истинными. А так как все свои доказательства тезисов и антитезисов, кроме одной пары, Кант ведет не прямо, но так, что тезис доказывается посредством опровержения антитезиса, и наоборот, то, во-вторых, выходит, что каждая пара антиномических утверждений одновременно оказывается и ложной. И таким образом нарушается и закон исключенного третьего, согласно которому два противоречащих суждения не могут быть вместе оба ложными.

При этом, для полного понимания мыслей Канта, необходимо иметь в виду, что, по глубокому убеждению Канта, открытые им в существе познания антиномии не есть случайная и пустая софистика или игра разума: они совершенно необходимы и вытекают из самого существа организации нашего мышления и познавательной деятельности. На первый взгляд кажется даже странным и непонятным, каким образом может возникнуть сама идея доказывать сразу и тезис и антитезис. Но Кант показывает, что стремление доказать тезис столь же необходимо вытекает из природы познания, как и стремление доказать антитезис. Антиномии производят такое удивительное впечатление только потому, что Кант соединил на страницах «Критики чистого разума» каждый тезис с соответствующим антитезисом. Но в раздельном виде все тезисы и антитезисы всегда встречались в истории философии у различных авторов. История философии есть непрерывная борьба противоречащих космологических учений, воспроизводящих в отдельном виде различные части кантовых антиномий. Историческое противоречие философских систем Кант превращает в систематическое и логическое противоречие тезисов. Он объясняет, из каких конкретных интересов разума возникает стремление к тезисам и из каких — к антитезисам. Но Кант не довольствуется этим. Показав, что каждая антиномия возникает по необходимости, он показывает, что и самойстрой их доказательства также необходим: каждый тезис и соответствующий ему антитезис доказывается не посредством ложных хитросплетений и уловок, но действительно оправдывается строго логически, совершенно необходимым и убедительным образом. Сам Кант неоднократно подчеркивает, что каждое свое доказательство он заимствовал из самой сути дела, оставляя в стороне те выгоды, которые могли бы быть ему доставлены ошибочными заключениями как с одной, так и с другой стороны<sup>1</sup>. Говоря словами самого Канта, антиномии чистого разума «вовсе не вымыщлены произвольно», но разум «необходимо» приходит к ним в непрерывном ряду эмпирического синтеза».

Таким образом Кант открыл, что наше познание по своей природе движется в противоречиях. Но Кант не только открыл самый факт антиномий: он сделал исследование этих антиномий одною из важнейших частей своей теории знания.

Тот способ, посредством которого Кант объясняет и разрешает антиномии, проливает много света на важнейшие положения его

<sup>1</sup> Кант. Критика чистого разума, пер. Н. Лосского. 1907 г., стп. 286.

гносеологии. Поэтому никто из последователей Канта не мог пройти мимо его учения об антиномиях, и противоречивая природа наших понятий быстро стала в центре всеобщего внимания и обсуждения. В этом огромная историческая заслуга философии Канта. Открытие противоречий, необходимо возникающих в движении наших понятий, представляет огромный шаг вперед в развитии диалектики. Гегель принял лучшую оценку той роли, какую Кант сыграл в истории диалектики. По верному указанию Гегеля, до Канта диалектика и ее результаты касались либо самого испытуемого предмета, либо нашего субъективного познания. В результате диалектики или сам предмет, или наше познание о нем объявлялись ничтожными, а те определения, которые разум указывал в предмете, оставлялись без рассмотрения и признавались законными для себя. «Бесконечная заслуга кантовской философии состояла в том, что она обратила внимание на этот не критический образ действия и тем самым дала толчок к восстановлению логики и диалектики в смысле рассмотрения мысленных определений в себе и для себя»<sup>1</sup>. «Кантовы антиномии,—говорит Гегель,—осталутся навсегда важной частью критической философии; именно они главным образом привели к ниспровержению предшествовавшей метафизики и могут считаться главным переходом к новой философии, так как на них по преимуществу основывается убеждение в ничтожестве категорий конечности со стороны содержания»<sup>2</sup>. «Эта мысль — читаем мы в другом сочинении, — что определения рассудка существенно и необходимо полагают противоречие в предметах разума, обозначает самый важный и самый глубокий успех новейшей философии»<sup>3</sup>. По словам Гегеля, в антиномиях разума Кант «не по произволу защищает противоречавшие положения, но показывает, что всякое неполное определение рассудка называет противоположное определение»<sup>4</sup>.

Уже вскоре критиками кантовской философии было замечено, что тот способ, посредством которого Кант доказывает свои антиномические положения, а также строение самих доказательств вовсе не так уже бесупречны и логичны, как это казалось самому Канту<sup>5</sup>. Но в данном случае дело не в этом. Важно не то, насколько удачно Кант выполнил свои доказательства, важны те следствия, которые имело сделанное им открытие. По словам Гегеля, «уже важно то, что Кант признал эти антиномии, потому что этим он высказал (хотя и бездоказательно), что определения, которые рассудок разъединяет, фактически совместны»<sup>6</sup>. И совершенно верно замечает Виндельбанд, что «если бы даже обнаружилось, что эти восемь доказательств не так безусловно точны и несомнимы, как это представлялось самому Канту, все же это никако не изменило бы того ценного открытия, которое он сделал

<sup>1</sup> Гегель, Наука логики, II, стр. 204.

<sup>2</sup> Там же, I, I, стр. 116.

<sup>3</sup> Гегель, Энциклопедия, гл. I, Логика, § 48, стр. 89.

<sup>4</sup> Там же, стр. 135.

<sup>5</sup> Глубокая пропицательная критика кантовых доказательств у Гегеля; см. особенно «Наука логики», I, I, стр. 151 и сл. Ср. дальше о Шопенгауере.

<sup>6</sup> Гегель, Энциклопедия, ч. I; Логика, § 48, стр. 91.

в этом пункте: именно этим путем обнаружен тот факт, что в основе всего нашего мировоззрения лежит какая-то подобная антиномия»<sup>1</sup>. Напротив, чем метафизичнее мышление, тем труднее ему оценить по достоинству диалектику кантовых антиномий. В этом отношении любопытен отзыв Шопенгауера. Как метафизик, Шопенгауер все внимание сосредоточил не столько на самом факте антиномии, сколько на критике их доказательств. В результате у него выходит, что «вся антиномия есть не более, как борьба с ветряными мельницами»<sup>2</sup>. По мнению Шопенгауера, «в некоторой кажущейся действительности антиномии нельзя отказать; но все же замечательно, — говорит он, — что ни одна часть кантовской философии не встретила столь мало возражений, и даже более того — не нашла такого признания, как это весьма парадоксальное учение»<sup>3</sup>. Единодушный прием, встречаенный антиномией, объясняется, по мнению Шопенгауера, тем, что «кое для кого весьма приятно взыграть на пункт, где рассудку приходится остановиться, напавши на что-то такое, что сразу и существует и не существует... В этих словах — прямой выпад против диалектики. В качестве метафизика Шопенгауер не может понять, что противоречие — реально и что, развиваясь, наши понятия движутся через противоречия. И оттого-то его критика не достигает цели: из-за частных ошибок и промахов Канта он не видит огромного значения антиномий в их целом<sup>4</sup>.

Открытием противоречий в природе знания исчерпывается вклад Канта в диалектику мышления. От диалектики Канта прямая нить развития к диалектике Фихте, романтиков и Гегеля, о которых речь впереди. Впрочем сам Кант не понимал хорошоенько, какое плодотворное семя заложено в его учении об антиномиях разума. Скорее справедливо обратное: Кант, сам того не сознавая, делал все, что мог для того, чтобы затемнить истинное значение своего открытия. Во-первых, он не довел своего открытия до конца, остановился на полпути; во-вторых, из открытых им фактов он сделал не те выводы, которые из них следовали. Эти выводы были сделаны его преемниками.

Половинчатый незаконченный характер диалектики Канта сказывается в том, что у Канта противоречия существуют только в природе мышления, разума, в движении наших идей, но не в природе бытия, не в развитии материальной действительности. Но и в области

<sup>1</sup> В. Виндельбанд, История новой философии, т. II, стр. 86.

<sup>2</sup> Шопенгауэр, Мир как воля и представление, т. I. Приложение: Критика кантовской философии, стр. 511.

<sup>3</sup> Там же, стр. 516.

<sup>4</sup> Некоторые отдельные замечания Шопенгауера справедливы. Очень верно его указание на то, что все доказательства антитезисов гораздо сильнее, чем доказательства тезисов. Кант действительно доказывает, что мир бесконечен в пространстве и во времени, состоит из простых элементов; все в нем совершается по необходимости, и ни в нем, ни вне его нет никакого безусловно необходимого существа. Доказательства эти «ведутся вполне честно, правильно и на объективных основаниях» (стр. 512). Они основываются на необходимых достоверных и всеобщих законах природы. Напротив «приводимые Кантом доказательства тезисов на самом деле — софизмы». Они «не имеют под собой никакого основания, кроме субъективного, и зиждутся всецело на слабости умствующего индивида»... (стр. 512 и 511).

туха диалектика противоречий не доведена Кантом до конца: у него противоречия мышления исчерпываются четырьмя парами антиномий, обнимая не всю область рассудочного мышления, но лишь частную форму чистого разума. Недостатки кантовской диалектики стоят в прямой связи с дуалистическим характером всей философии Канта и в сущности его теории знания. Недостатки эти настолько велики, что дальнейший прогресс диалектического метода стал возможен только после того, когда последователи и продолжатели Канта сознали и определили основные проблемы и заблуждения его философии. Поэтому мы должны познакомиться ближе с этими недостатками и с их постепенным развитием в философии Канта. В этом отношении существует несомненное различие между ранним «Опытом введения в философию понятия отрицательных величин» и между «Критикой чистого разума». И в том и в другом сочинении проводится строгое различие между противоречием логическим в мышлении и противоречием реальным в бытии. Но в обоих сочинениях это различие имеет совершенно различный смысл и различную тенденцию. Нельзя поэтому согласиться с Виндельбандом, когда он говорит, что в своем «Опыте об отрицательных величинах» Кант «как бы пророчески опровергнул и раскрыл смешение реальной противоположности с логическим отрицанием»<sup>1</sup>.

«Опыт» Канта имеет главной задачей показать, что в самом бытии существуют реальные противоположности, которые играют огромную роль и должны получить отражение в познании. Наставляя на различии реального противоречия от логического, Кант хочет подчеркнуть недостаточность, ограниченность, узость и бедность законов формальной логики. Центр тяжести здесь — в эмпиризме, в богатстве эмпирического бытия, которое таит в самом себе реальные противоречия.

Поэтому в «Опыте» Канта диалектика имеет вполне положительный смысл и представляет истинно творческий, или, как любил потом выражаться Кант, «коститутивный», т. е. созидательный принцип познания. И если бы Кант в своем дальнейшем развитии продолжал углублять эту тенденцию своего мышления, то она необходимо привела бы его к основным тезам диалектического метода... «именно Кант, — говорит А. М. Деборин, — введением принципа реальной противоположности положил начало диалектике»<sup>2</sup>. Начало реальных противоположностей должно быть возведено в мировой принцип, из которого надлежит вывести все содержание опыта»<sup>3</sup>.

Напротив, в «Критике чистого разума» понятие диалектики уже чисто отрицательное. Показывая, что понятия разума необходимо заключают в себе противоречия, Кант имеет целью доказать, что познание ограничено, что постигать мы можем не вещи в себе, а только явления, и что мир явлений — идеален, т. е. строится нами самими, согласно

<sup>1</sup> Виндельбанд, История новой философии, т. II, стр. 263.

<sup>2</sup> Деборин, Диалектика в системе Фихте, «Вестник Социалистической науки», III, стр. 23.

<sup>3</sup> Там же.

антиориентальным формам наглядного представления и согласно объединяющей деятельности рассудка. Хотя, по убеждению Канта, математика и математическое естествознание вполне возможны, хотя сам Кант показывает на чем основывается достоверность и общее значение этих наук, однако те предметы, которые в них познаются, суть, по Канту, только явления, а не вещи сами в себе, как они существуют независимо от организации нашего знания. Об этих «вещах в себе» невозможно никакое знание, никакое утверждение или отрицание. Но если теоретическое познание мира вещей в себе абсолютно недостижимо, то не стоит и браться за эту задачу. Отсюда следует, что познание должно непременно иметь «границы», через которые оно не может и не должно переступать ни при каком совершенствовании нашего опыта и науки. На этот пункт и направлено учение Канта об антиномиях. Настоящее их значение, по Канту, в том, что, будучи пами открыты и правильно поняты, они заставляют разум отказаться от неосуществимого предприятия — познания вещей в себе. Своим поразительным противоречием с законами формальной логики антиномии как бы сигнализируют нам, дают знать, что мы ступили на запретный путь, что мы вышли из границ, раз навсегда поставленных познанию его собственной природой. Но если так, то ясно, что значение антиномий чисто отрицательное. Хотя антиномии возникают необходимо, но это — необходимость не истины, а заблуждения. Они раскрывают необходимые свойства мышления, но не в его естественной сфере, а при попытках выйти из нее. Самое возникновение антиномий возможно только на той черте, где разум покидает область явлений и пытается вступить в область вещей в себе. Отсюда следует, что хотя противоречия возникают в разуме необходимо, однако эта необходимость лежит не в природе самих понятий, не в их объективном содержании, движении и развитии; она коренится в природе нашего стремления к знанию, в несоответствии между задачами, которые мы необходимо перед собою ставим, и силами, которыми мы располагаем для решения. Но это значит, что противоречие из области чисто логической переносится в область теории знания. По Канту причину антиномий в последнем счете надо искать в рожковом дуализме вещей в себе и явлений. В познавательной деятельности этот дуализм приводит к дуализму целей познания и средств познания: существуют вещи в себе, к познанию которых разум необходимо стремится, по которых он — в силу своей структуры, раз навсегда ограниченной миром явлений, — никогда не будет в силах постигнуть. Совершенно очевидно, что здесь слово «противоречие» означает никак не наличность исключающих или отрицающих друг друга определений мышления, по всему лишь недостаток, бессилие, недовхват познавательных сил. Теперь ясно значение антиномий. Отрицательная роль их в том, что, появляясь в поле мышления всякий раз, когда мы нарушаем границы познания, они удерживают нас от покушений с негодными средствами. Положительная их роль в том, что они служат лишним доказательством дуалистической и идеалистической теории знания. Об этом прямо говорит сам Кант. «Можно... извлечь из этой антиномии, — читаем мы у него, — действительную... пользу, а именно вос-

вполне доказать ею трансцендентальную идеальность явлений... Доказательство будет состоять в следующей дилемме: Если мир есть целое, существующее в себе, то он конечен или бесконечен; но первое столь же ложно, как и второе (в силу вышеизведенных доказательств антиномии, с одной стороны, и тезиса — с другой). Следовательно ложно и то, что мир (совокупность всех явлений) есть целое, существующее в себе. Отсюда следует, что явления помимо наших представлений суть ничто; именно это мы и хотели выразить трансцендентальной их идеальностью»<sup>1</sup>. И в этом же смысле понимает антиномии Канта Курно Фишер, говоря о них, что «они доказывают невозможность того, чтобы явления были вещами в себе»<sup>2</sup>.

Теперь понятно, почему Кант отрицает существование противоречий в бытии: противоречия нужны ему только как свидетельство о том, что наш разум вышел из границ, положенных ему его природой. Иначе говоря, противоречие может возникнуть только в случае противозаведенного употребления сил познания. Но для того, чтобы антиномии могли стать безошибочным критерием заблуждений разума, необходима уверенность в том, что вне познания никакие противоречия не имеют начального бытия, что самое появление антиномий возможно только в тот момент, когда разум, не отдавая себе отчета в своих силах и границах, пытается перешагнуть через назначенный ему предел и вступить в заповедное царство вещей в себе. Для этого необходимо было, чтобы противоречия разума не являлись отражением противоречий бытия, но чтобы они возникали только вследствие иллюзий самого разума. В связи с этим в «Критике чистого разума» диалектика противоречий приобретает совершенно иной смысл, чем в его раннем «Опыте». В «Опыте» противоречия выводят нас из неподвижных и узких схем формальной логики на простор более широкого и более богатого реального знания. Напротив, в «Критике чистого разума» диалектика противоречий не только не расширяет рамок формальной логики, но сама основывается на исключении незыблемого значения формальной логики. Только на первый взгляд может показаться, что в антиномиях разума Кант открывает случай, когда формальная логика оказывается несостоятельной. На самом деле ход мыслей Канта — обратный. По Канту, все антиномии в конце концов благополучно разрешаются. Способ, посредством которого Кант разрешает свои антиномии, еще сильнее подчеркивает отрицательный смысл кантовской диалектики. По Канту, все четыре пары антиномий, которые первоначально казались столь загадочными и противоречивыми законам формальной логики, на самом деле ей не противоречат и оказываются основанными на недоразумении. Так, математические антиномии тотчас же разрешаются, как только мы поймем, что они основаны на ложной предпосылке: обсуждая вопрос о мире с точкой зрения его величины и содержания, мы все время молчаливо предполагали, что мир весь дан нам, как целое, в нашем опыте, иначе говоря, предполагали, что мир, как целое, есть явление. Но на самом деле мы не

<sup>1</sup> Кант, Критика чистого разума, стр. 305—306; курсив мой. В. А.

<sup>2</sup> Курно Фишер, История новой философии, т. IV, стр. 542.

имеем на то никакого права. Мир, как целое, не может быть найден ни в каком прогрессе опыта; мир, как целое, не есть «явление», но «вещь в себе». Но если так, то между тезисами и антитезисами античомий не существует противоречащего отношения. Если я одновременно говорю: «мир бесконечен» и «мир не бесконечен», то последнее утверждение может означать двойкое: или то, что мир конечен, или то, что мир (как целое) вовсе не может быть нам дан в опыте. В последнем случае противоречие между тезисом и антитезисом только кажущееся: тезис предполагает, что мир дан нам в опыте как целое и высказывает одно из мыслимых при данной предпосылке его определений; антитезис предполагает, что мир не дан, как целое, ни где в опыте и ничего о нем не высказывает. Такое отношение между тезисом и антитезисом Кант называет в отличие от противоречащего — *контрарным*. Таким образом математические античомии разума оказываются при ближайшем рассмотрении мнимыми, а то их противоречие с законами формальной логики, которое, на первый взгляд, так поражает наше сознание, оказывается, само основано на иллюзии; его причина — в ошибочном смешении *контрарной* противоположности с *противоположностью* противоречащей или *контрадикторной*. Итак, и античомия благополучно разрешилась и честь формальной логики спасена. С устранением ложной гносеологической предпосылки (будто мир, как целое, познаем) — исчезает всякий призрак противоречия.

Совершенно очевидно, что все это «разрешение» античомий зиждется у Канта на его убеждении в дуализме мира вещей в себе и явлений и может быть проведено только в том случае, если под отрицанием подразумевать, как это делает формальная логика, только понятие об отсутствии предмета; поэтому все разрешение античомий у Канта не только не колеблет авторитета закона противоречия, но возможно только при условии незыблемости этого закона, взятого именно в том его значении, которое придается ему формальной логикой. Отсюда ясно, почему в «Критике чистого разума» Кант должен был строго отличать логическое противоречие от реального; ясно также, какой смысл имеет здесь это различие. Канту нужно было понимать отрицание так, чтобы оно не заключало в себе никакого положительного содержания, ибо только при этом условии можно было разрешить математические античомии, т. е. показать, что в каждой из них имеется третья возможность — возможность, что мир, как целое, есть вещь в себе и потому не может быть объектом теоретического познания.

Поэтому, хотя «Критика чистого разума» повторяет различие, установленное «Опытом», по центру тяжести «Критики» уже не в понятии реальной противоположности, а в понятии логического противоречия, которое строго отличается от реального и из которого Кант тщательно вытравливает всякое положительное содержание. «Всякая реальность, — говорит Кант, — есть нечто, а отрицание есть ничто, именно, оно есть понятие об отсутствии предмета»<sup>1</sup>. Поэтому логическое противоречие невозможно, и закон противоречия не имеет исключений: «предмет по-

<sup>1</sup> Кант, Критика чистого разума, стр. 199.

и антиподы, противоречащего себе, — говорит Кант, — есть иначе, так как самое понятие его есть никто, невозможность, как, например, понятие «применимой двусторонней фигуры»<sup>1</sup>. Итак, закон противоречия — неизбежная основа мышления; там же, где он нарушается, как это имеет место в антиномиях, нарушение его минимое и происходит оно не в силу недостаточности самого закона, а в силу самих самими допущенных заблуждений. В учении об антиномиях Кант исходит вовсе не из убеждения в том, что наши понятия противоречивы сами по себе, в своем движении; к антиномиям Канта привело наблюдение тех специальных случаев, когда наши ложные гносеологические предпосылки — вера в познаваемость вещей в себе и основанные на ней предприятия, попытка постигнуть вещи в себе — оказываются отрицательное воздействие на движение наших понятий. Отсюда понятно, почему у Канта антиномий только четыре, почему они не охватывают всей сферы мышления и познания; по Канту антиномии не могут возникнуть при правильном применении познавательных сил и появляются только в тех случаях, когда мы попытаемся познать непознаваемое. Такое понимаваемое есть мир, взятый как целое, и, понятно, что попытки постигнуть его приводят к всяческим недоразумениям.

Но если понятно, что антиномии возможны только в космологии, т. е. при обсуждении вопроса о мире, то почему космологических антиномий именно четыре? В этом пункте наглядно обнаруживается ложь гносеологии Канта от формальной логики. Дуалистическая теория знания основывается у Канта на учении о категориях рассудка, которые Кант распределил по четырем точкам зрения: количества, качества, отношения и модальности. Сама же таблица категорий выдумана Кантом из обихода школьной формальной логики. Таким образом мы видим, что учение Канта об антиномиях не преодолевает формальной логики: ни по существу, ни в своих источниках.

Но этого мало. Если в разрешении математических антиномий отчетливо выступает кантовский дуализм вещей в себе и явлений, то в разрешении другой пары — динамических антиномий — отражается еще более глубокий дуализм, проникающий всю философию Канта, — дуализм этического и веры или, как говорит Кант, разума теоретического и практического. В математических антиномиях и тезисы и антитезисы однозначно ложны, так как они основываются на ложной предпосылке. Поэтому, в динамических антиномиях и тезисы и антитезисы, по мнению Канта, истинны, причем тезисы истинны относительно вещей в себе, антитезисы — относительно явлений. Что существует бог и свободная причинность — это тезисы; но бог и свобода не быть явлениями, а вещи в себе. Поэтому для мира явлений справедливы антитезисы: в мире явлений нет ни свободы, ни бога, но только причинность по законам природы. И разрешение динамических антиномий состоит, по Канту, в том, чтобы понять, каким способом можем мы убедиться в справедливости тезисов, т. е. в существовании свободы и бога. Но определению Канта, свобода есть независимость воли от при-

<sup>1</sup> Кант, Критика чистого разума, стр. 199.

нуждения мотивами чувственности. Сам человек есть явление. Его воля имеет эмпирический характер, составляющий причину всех его поступков. Благодаря эмпирическому характеру все поступки человека, как явления, стоят, согласно постоянным законам природы, в сплошной связи с другими явлениями, могут быть выведены из явлений, как из условий, и вместе с ними являются членами единого ряда порядка природы. Так как каждый данный поступок может быть воспринят только как явление, то он не может начаться безусловно сам собой, и в мире явлений нельзя найти никакой причинности, не обусловленной эмпирически. И все же свободная причинность возможна. В чувственных предметах есть сторона, которая сама не есть явление и которую Кант называет умопостигаемою. Сам человек есть такой чувственный предмет. Поэтому причинность его действий — двоякая. С одной стороны, эта причинность — чувственная, согласно действиям человека в качестве явления, находящегося в чувственном мире. С другой стороны, она — умопостигаемая, согласно действиям человека в качестве вещи в себе. Эти две стороны понимания не противоречат ни одному из понятий, которые мы должны составить себе о явлениях и возможном опыте. Ничего не мешает нам приписать человеку, кроме эмпирического характера, еще и умопостигаемый характер, который составляет причину действий, как явлений, но сам не подчинен никаким условиям чувственности и не относится к числу явлений. В то время как эмпирический характер есть характер вещи в явлении, умопостигаемый есть — характер вещи в себе. Теоретически невозможно доказать ни действительность свободы, ни даже ее возможность, так как из одних априорных понятий мы не можем познать возможность какой бы то ни было реальной причинности. Зато совершенно ясно, что идея причинности из свободы по крайней мере не противоречит природе и ее законам. Самое большое, на что имеет право теоретическое познание, — это отрицать свободу в области мира явлений. Вопрос же о том, существует ли свобода в области вещей в себе, остается открытым. Но то, что не может быть решено теоретическим разумом, получает незыблемое утверждение в разуме практическом. В душе человека живет автономный, ниоткуда не выводимый нравственный закон или вера, которая удостоверяет нас в существовании бога, и свободы, и бессмертия души. В вере, основанной на независимом нравственном законе, — последняя инсталляция кафовой философии. Над теоретическим разумом у Канта возвышается практический, над наукой — вера, над знанием — религия. Вера не только не зависит от знания, она — выше знания, так как то, что для теоретического познания было только проблемой, открытым вопросом, она превращает в твердую и непрекаемую достоверность. Чтобы убедиться в существовании бога и свободы, нужно только отказаться от предрассудка, будто мы можем познавать вещи в себе. Таким образом дуализм явлений и вещей в себе не есть еще у Канта последняя истина. Его назначение — служебное: он был нужен Канту, чтобы основать на нем еще более глубокий и радикальный дуализм — веры и знания, природы и бога. Что это так, что дуализм явлений и вещей в себе есть только подпорка

различного дуализма и средство для его спасения и защиты от науки, — об этом свидетельствует сам Кант. «В самом деле, — говорит он, — если явления суть вещи в себе, то свободу пользования спасти»...<sup>1</sup> «Если бы мы упорно настаивали на реальности явлений, — то этим неизбежно уничтожилась бы всякая свобода»<sup>2</sup>. «Природа в таком случае составляет полную и достаточно определяющую причину всякого события, условие события всегда содержитя только в ряду явлений и вместе с своим действием необходимо подчинено закону природы. Наоборот, если мы считаем явления лишь тем, что они суть на самом деле, именно не вещами в себе, а только представлениями, связанными друг с другом согласно эмпирическим законам, то они сами должны иметь еще основание, не относящееся к числу явлений. Причинность такой умопостигаемой причины не определяется явлениями, хотя действия ее находятся в сфере явлений и могут быть определяемы другими явлениями»<sup>3</sup>.

На развитие диалектического метода Кант повлиял не только своим учением о реальных противоположностях, об антиномиях разума и о развитии. Не менее значительным было здесь влияние кантовского учения о категориях рассудка и о высшем единстве, лежащем в основе самодеятельности сознания. Преемники Канта — Фихте, Гегель были идеалисты. Поэтому свой диалектический метод они развили из основной идеалистической предпосылки своей философии — из убеждения в самодеятельности духа или сознания, которое порождает из себя всю полноту конкретной эмпирической действительности. Но именно в основании и развитии этой предпосылки идеализм после кантовского периода теснейшим образом примыкает к философии Канта, особенно к тому ее учению, которое в «Критике чистого разума» Кант излагает в главе о «трансцендентальной дедукции чистых понятий рассудка». Здесь Кант доказывает, что высшее основоположение во всем человеческом знании состоит в способности нашего рассудка a priori соединять и подводить многообразие данных представлений под единство. Это соединение не может быть дано предметом познания; оно «может быть произведено только самим субъектом, ибо оно есть акт его самодеятельности». Но рассудок не только соединяет многообразие представлений, он их объединяет. При этом «представление этого единства не может возникнуть из соединения». Скорее наоборот: само понятие соединения основано на том, что к представлению многообразия присоединяется понятие единства. Основание этого единства лежит в акте самодеятельности того субъекта, в котором находится многообразие наглядных представлений. Но должна существовать возможность того, чтобы все мои представления сопровождались сознанием: «я мыслю». Возможность эта есть особое самосознание, которое производит во мне представление: «я мыслю», сопровождает все мои начальные представления и которое не есть только мое самосознание,

<sup>1</sup> Кант, Критика чистого разума, стр. 319.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

но оказывается тождественным во всяком сознании. Все априорные знания возможны только благодаря единству этого самосознания. Единство это Кант называет «трансцендентальным единством самосознания, или синтетическим единством аперцепции». «Синтетическое единство аперцепции, — говорит Кант, — есть высший пункт, с которым следует связывать все применение рассудка, даже всю логику и вслед за нею трансцендентальную философию; мало того, эта способность и есть сам рассудок». А так как мир опыта строится, по Канту, нами самими. в формах чистого наглядного представления и согласно категориям рассудка, то выходит, что в конечном счете высшим условием его возможности следует признать единство самосознания и его самодеятельности. Именно, исходя из этого пункта, Фихте пытался развить все категории сознания и бытия из самодеятельности абсолютного субъекта или сознания.

Это учение Канта выдвигало, наводило идею — понять рассудок не как застывшую систему категорий, но как развитие, вывести эти категории из высшего основополагающего принципа — единства самосознания. Идея эта получила воплощение только у преемников Канта. Тем не менее даже в таблице категорий Канта содержалась, хотя в зародыше, мысль о развитии и движении категорий рассудка. В этой таблице — четыре класса. Каждый класс содержит в себе однаковое число категорий, именно три, и Кант обращает внимание на это обстоятельство. «Сюда надо прибавить, — говорит Кант, — что третья категория возникает всегда из соединения второй и первой категории одного и того же класса». Так, из соединения единства и множества возникает, по Канту, цельность, из реальности и отрицания — ограничение, из возможности и существования — необходимость и т. д. «Не следует, однако, думать, будто третья категория есть только производное, а не основное понятие чистого рассудка. Это соединение первой и второй категорий, производящее третье понятие, требует особого акта рассудка, не тождественного с актом рассудка в первой и второй категории». Таким образом образование категорий протекает в тройственном ритме. В этом учении Канта — зародыш тройственного ритма в диалектике Фихте. У Фихте тройственность классов категорий превращается в тройственное движение тезиса, антитезиса и синтеза.

Сказанным мы можем завершить наше беглое изложение диалектики Канта. Мы выяснили ее отрицательный смысл, а также показали, что этот отрицательный характер обусловлен исконным недостатком и заблуждением кантовского дуализма. Гегель первый понял и великолепно формулировал сущность кантовской диалектики. Результат диалектики Канта есть, по Гегелю, бесконечное ничто<sup>1</sup>: «так как Кант остановился лишь на отвлеченно-отрицательной стороне диалектики, то получился лишь тот известный результат, что разум неспособен познать бесконечное»<sup>2</sup>. По словам Гегеля, разрешение антиподий у Канта «состоит

<sup>1</sup> Гегель, Наука логики, стр. 11, 12.

<sup>2</sup> Там же, I, I, стр. 11.

в признании идеальности пространства и времени», и смысл диалектики в том, «что мир в себе самом не поражен противоречием, не есть нечто снимающее себя»<sup>1</sup>. Таким образом «лишь сознание в своем познании и в отношении воззрения к рассудку и разуму есть самопротиворечивая сущность».

И если философия Канта все же послужила первым толчком к развитию диалектического метода, то случилось это не столько благодаря стараниям самого Канта, сколько вопреки его собственной воле. Но такова уже логика вещей: сплошь да рядом она ведет мыслителя к открытию таких истин, настоящего значения которых он еще не в состоянии предугадать. Плодотворность системы идей заключается в тех истинных мыслях, которые в них могут вычитать, если не современники, то по крайней мере дальнейшие поколения. Канту не пришлось долго ждать. Уже близайшие ученики и последователи Кантаступили на ту точку, где остановилась диалектика Канта, и стали разивать ее дальше.

## ГЛАВА IV.

### ДИАЛЕКТИКА В ФИЛОСОФИИ ФИХТЕ.

Философия Канта содержала в себе много подлинно диалектических тенденций, которые, однако, не были в ней доведены до конца из-за основного дуализма, разлагающего все мышление Канта. Всюду, где Кант шел по верному пути, он останавливался на полдороге, и эта остановка тотчас же превращалась в неустранимое противоречие его философии и поглощала все добытые раньше положительные результаты. Развивая свое учение в духе идеализма, Кант не довел до конца свой идеализм. Хотя, по учению Канта, весь мир опыта строится нашим духом согласно организации нашего ума и познания, однако позади всех явлений в качестве их причины пребывает непознаваемая вещь в себе, и таким образом действительность раздваивается на мир вещей и мир явлений<sup>1</sup>. С одной стороны наше сознание и мышление — активно, так как мир, природа не просто воспринимаются нами, но нами же самими строятся — в нашем духе и по законам нашего духа. С другой стороны, активность сознания — активность лишь наполовину, так как основной материал сознания — ощущения — мы не творим сами, но получаем его, находим ужеенным и обусловленным воздействием таинственных «вещей в себе». Дуализм кантовского учения о бытии отражается и подкрепляется в дуализме его теории знания и наоборот. Тот же дуализм или, вернее, половинчатость, незавершенность мы нашли выше, в учении Канта о развитии: с одной стороны, природа, по Канту, не есть нечто неподвижное, дающее и застывшее, она имеет естественную историю и развивается; с другой стороны, анализируя природу знания, его состав, организацию, его границы и возможности, Кант всюду берет их, как нечто уж готовое, сложившееся в определенные формы; ему не приходит в голову спросить себя, каким образом та структура познания,

<sup>1</sup> Учение Канта о «вещи в себе» не ясно. Как верно заметил Фихте, в тех местах, где Кант выражается точно, «вещь в себе» у него означает только тот остаток, который получается в результате нашей познавательной деятельности, иными словами, понятие вещи в себе — чисто отрицательное; вещь в себе — граница нашего познания. Но к этому отрицательному значению Кант присоединяет другое, положительное, которое стоит в явном противоречии с идеалистическим направлением философии Канта. Согласно этому второму значению, вещь в себе — объективная причина наших ощущений, никогда недостигаемая нами, но всегда реальная основа действительности.

которую мы теперь находим у человека, развивалась и сложилась из более элементарных и первоначальных элементов. Наконец, анализируя природу разума, Кант с изумлением видит, что в своем существе она есть движение через противоречия, и все же и здесь Кант останавливается на полу пути; он пускает в ход все дуалистические предпосылки своей философии, чтобы доказать, что противоречия эти мнимые, что необходима лишь та иллюзия, которая их порождает, но сами они сполна разрешаются и обнимают не всю сферу познания, но лишь ту часть его, в которой мы соприкасаемся с непознаваемым и запрещенным.

Учение Канта нашло себе гениального преемника в лице Фихте (1762—1814). Сам Фихте неоднократно отмечал, что он — только последователь и подражатель, хотя и самостоятельный, философии Канта. Однако выводы, к которым пришел Фихте, далеко ушли вперед от взглядов Канта. В философии Фихте диалектика из простого констатирования противоречий разума превращается в универсальный метод познания и в реальный принцип развития всего бытия. Философия Фихте начинается как раз в тех пунктах, в которых остановилось на полу пути мышление Канта, и во всех этих пунктах стремится преодолеть половинчатость Канта.

Со всей энергией Фихте обращается против кантовского дуализма «вещей в себе» и сознания. Он показывает, что дуализм Канта порожден неудачным, неполным изложением, что истинная тенденция кантовской философии — не дуалистическая, но идеалистическая. Уже ближайшие критики и интерпретаторы Канта — Сигизмунд Бек, Якоби и Маймон — доказали, что «вещь в себе» — противоречивое и немыслимое понятие. Сам Фихте идет дальше Канта и его критиков. Он уничтожает противоположность вещей и сознания и всю действительность пытается постигнуть и вывести из одного — чисто духовного начала. Его философия — попытка развить систему последовательного идеализма. Все, что мы зовем действительностью, природой, миром, есть, по учению Фихте, реализация духовного начала, и все должно быть постигнуто и выведено из этого начала. Но философия не сразу приходит к познанию действительности. В философии идеализм борется с догматизмом. «Последовательный догматизм, который тем самым становится материализмом»<sup>1</sup>, «признает существование чувственных вещей в себе и кладет их в основание сознания»<sup>2</sup>. Напротив, в идеализме «понятие бытия рассматривается отнюдь не как первое и первоначальное понятие, а исключительно, как выведенное»...<sup>3</sup>. Основа всей действительности — дух, абсолютное мышление, и то, что мы называем природой, есть только противоположность духовной жизни, построенная самим же абсолютным мышлением<sup>4</sup>. Как бы ни были разнообразны философские учения, они

<sup>1</sup> Фихте, Первое введение в научоучение. Иабранные сочинения, т. I, под ред. Е. Трубецкого, стр. 427.

<sup>2</sup> Фихте, Факты сознания, изд. «Труды Спб. философского общества», стр. 71.

<sup>3</sup> Фихте, Второе введение в научоучение, т. I, стр. 487.

<sup>4</sup> Там же.

все сводятся к основной противоположности догматизма и идеализма. «Возможны, — говорят Фихте, — только эти две философские системы».

Установившую Фихте принципиальную различие материализма и идеализма очень важно и уже само по себе составляет большую заслугу. Фихте впервые показывает с замечательной точностью, в чем основное отличие идеализма от материализма, и вместе с тем отрицает всякий эклектизм, всякий компромисс между обеими этими учениями. После Фихте и Гегеля буржуазная философия быстро утратила классическую лепоть, точность и строгую принципиальность взглядов и стала пробавляться «нищенской похлебкой эклектизма»<sup>1</sup> — пока марксизм, в лице своих основателей Маркса и Энгельса, не вернул ее вновь, но уже на совершенно научной материалистической основе — к строгому стилю принципиальных точек зрения<sup>2</sup>. Но Фихте не только решительно становится на сторону идеализма, не только исповедует основной принцип идеализма: свое решение он хочет обосновать, строго доказать его необходимость и связанные с ним выгоды ... «совершенно серьезно и отнюдь не на словах только объект будет полагаться и определяться через познавательные способности, а непознавательные способности через объект»<sup>3</sup>. Единство, строгая выдержанность, монизм идеалистического мировоззрения требует, чтобы и метод, обосновывающий эту философию, был единым и строго выдержаным. «Наука должна быть единым целым»<sup>4</sup>. Все содержание и все положения науки должны быть выделены из одного, абсолютно достоверного положения: «должно быть достоверным по крайней мере одно положение, которое придавало бы другим свою достоверность; так что если это первое достоверно и поскольку оно достоверно, то должно быть достоверно и второе, а если достоверно и второе, то поскольку же должно быть достоверно и третье, и т. д.»<sup>5</sup>. Таким образом центр внимания переносится у Фихте на разработку и обоснование метода, который является таким же монистичным, как и вся система. Развивая тенденции кантовского идеализма, Фихте ставит себе задачей вывести различные положения идеализма, которые у Канта имели самые различные источники, из

<sup>1</sup> Выражение Энгельса.

<sup>2</sup> Непревзойденный образец такой принципиальности, соединенный с изумительной гибкостью диалектики, дал Ленин в труде «Материализм и эмпириокритицизм». Задача этой книги — обличение эмпириокритицизма — как по существу, так и в его несамостоятельности. Огромное разнообразие исторически развивающихся идеалистических систем Ленин сводит здесь к единству принципиальных точек зрения: там, где на первый взгляд — видимость прогресса, движения вперед, уточнения, — вскрывает таждество, повторение, убожество мысли, косность и реакционность. Сложнейшие хитросплетения современных идеалистических учений он возводит к их простой основе — к идеализму Беркли, философа XVIII в. И наоборот, анализируя принципиальную основу современных идеалистических учений, показывает диалектику буржуазной философии, которая, верно отражая судьбу своего класса, перешла от классических, строго выдержаных систем XVIII и начала XIX вв. к эклектизму, путанице, мешанине и беспринципности своих современных учений.

<sup>3</sup> Фихте. Основа общего научоучения, стр. 411.

<sup>4</sup> Там же, стр. 13.

<sup>5</sup> Там же.

единого методического принципа. Поэтому, хотя Фихте с неутомимым упорством, энергией и трудолюбием вплоть до самой смерти постоянно перерабатывал и все по-новому излагал свое учение, однако, как верно замечает Виндельбанд, все эти переработки «все-таки движутся, все до одной, в пределах того же самого метода»<sup>1</sup>. Это особо внимание к методу имело огромное влияние на развитие диалектики, так как метод философии Фихте, как мы впоследствии увидим, был именно метод диалектический. Но Фихте не только определил основное отличие идеализма от материализма; он старался определить также причину, которая заставляет одних людей становиться на сторону идеализма, других — на сторону материализма. Он высказывает глубоко веряющую для его эпохи удивительную мысль о том, что выбор той или иной философии определяется в последнем счете интересами тех людей, которые стремятся к познанию. «Из разума, — говорит Фихте, — нельзя извлечь никаких оснований для решения вопроса». «Оно определяется поэтому через произвол, но так как и решение произвола должно все-таки иметь какое-нибудь основание, то через склонность и интерес. Поэтому последнее основание разногласия идеалиста и догматика есть различие их интересов»<sup>2</sup>. «Какую же философию выберет, зависит поэтому от того, какой же человек: ибо философская система — не мертвая утварь, которую можно было бы откладывать или брать по желанию, она оживлена душою человека, обладающего ею»<sup>3</sup>. Здесь Фихте высоко поднимается над идеалистическим рационализмом, т. е. над взглядом, согласно которому один чистый разум выбирает мировоззрение. Наш ум определяется волей, теория — практикой, представления — интересами. Это — глубоко верная мысль, хотя верно и то, что природу самих интересов Фихте понимал неправильно, и объяснить, почему люди становятся идеалистами или материалистами, он не смог. Сам Фихте решительно стал на сторону идеализма. По его мнению в опыте неразрывно связаны друг с другом вещь, то, на что должно быть направлено наше познание, и интеллигенция, т. е. сама деятельность нашего сознания и познания. Если мы отвлечемся от интеллигенции, уничтожим ее в нашей мысли, то в качестве основы для объяснения опыта у нас останется вещь в себе. Это будет догматизм (материализм). Если мы отвлечемся от вещи, уничтожим ее понятие в нашей мысли, то останется интеллигенция в себе, из которой, как из основы, мы должны будем объяснить опыт. Догматизм не достигает цели, так как из вещи не может быть выведена интеллигенция. Догматизм должен показать, каким образом из бытия происходит сознание. Но это невозможно, думает Фихте, так как в принципе догматизма содержится только основание бытия, но не основание совершенного противоположного бытию представления, сознания, мышления. Напротив, так как всякая вещь существует для какой-нибудь интеллигенции, то, стало быть, в интеллигенции

<sup>1</sup> Виндельбанд, История новой философии, т. II, стр. 174.

<sup>2</sup> Фихте, Первое введение в научение, стр. 422—423.

<sup>3</sup> Там же, стр. 424.

мы имеем сразу и бытие и сознание бытия, вещь и представление вещи. Итак, основа для объяснения опыта есть интеллигенция, сознание, дух. Но эта основа не есть какая-нибудь неизменная, сама себе равная сущность или субстанция; ее не следует даже называть деятельной, потому что этим выражением указывается на что-то неизменное, пребывающее, чему свойственна деятельность. Интеллигенция есть чистая деятельность духа или абсолютного субъекта, абсолютного Я. При этом важно отметить, что под абсолютным Я Фихте разумеет отнюдь не индивидуальное сознание отдельного человека, не индивидуальное Я, но именно абсолютную духовную основу всей действительности, которая представляется ему, как некоторое сверхиндивидуальное, бесконечно деятельное начало. Но так как тем же словом Я Фихте на каждом шагу обозначает также и отдельное индивидуальное сознание, которое выводится из абсолютного Я и им определяется, то выходит большая путаница и неудобство. Гегель отчетливо отметил в своей «Истории философии» недостатки формы изложения в системе Фихте. По словам Гегеля, форма эта — «неудобна и неудачна»: неудачно «именно то, что благодаря ей мы всегда имеем перед глазами эмпирическое Я, а это заключает в себе бессмыслицу и не соответствует точке зрения Фихте»<sup>1</sup>. И действительно, по замыслу и основной тенденции, идеализм Фихте — не субъективный, но объективный. У Фихте природа, мир не заключается в узкую скорлупу индивидуального сознания, но, напротив, весь мир, вся природа должна быть постигнута и реально выведена из деятельности абсолютного Я. Об этом сам Фихте постоянно говорит выразительно и четко.

По Фихте, построение науки начинается с того, что философ старается «возвести к сознанию свой образ действования». «Первое требование, которое ставит философия своему ученику», гласит: «вникни в самого себя: отврати твой взор от всего, что тебя окружает, и направь его внутрь себя... Речь идет не о чем-либо, что вне тебя, а только о тебе самом»<sup>2</sup>. Философ начинает с того, что только представляет самого себя и собственную деятельность сознания: «Представление есть высшее и абсолютно первое действие философа, как такового»<sup>3</sup>. Но хотя, таким образом, философ должен вначале углубиться в свое индивидуальное Я, однако это же самое углубление выводит его из области индивидуального сознания и возвышает до познания объективного порядка вещей. Всякое размышление есть наше представление, по отсюда вовсе не следует, что все, о чем мы размышляем, — также только наше представление. Углубляясь в свое личное Я, философ видит, что в основе всякого опыта и всякой действительности лежит другое — сверх-личное абсолютное Я, которое «полагает самого себя», т. е. представляет бесконечный процесс деятельности и развития. «Это, — говорит Фихте, — совершенно уясняет, в каком смысле мы употребляем здесь слово Я, и приводят нас к опре-

Гегель, Лекции по истории философии, III, 566—574.

<sup>2</sup> Фихте, Первое введение в научоучение Избр. соч., т. I, 1797 г., стр. 413.

<sup>3</sup> Фихте, О понятии научоучения или так называемой философии, I, стр., 52.

догоняющему объяснению Я, как абсолютного субъекта. То бытие, сущность чего состоит единственно только в том, что оно подает себя самому, как сущее, есть Я, как абсолютный субъект»<sup>1</sup>. Таким образом тут дух, из которого Фихте хочет вывести весь мир и всю природу, не есть его собственное личное сознание, он не есть также и сознание какой-либо другой индивидуальности; он есть абсолютное духовное начало всякой самости или деятельность абсолютного субъекта. Философия Фихте «подразумевает совсем иное Я, скрытое от обыкновенного взора, и открывющееся в области фактов, а познаваемое только путем похождения к основанию»<sup>2</sup>. Задача философа состоит в том, чтобы приступить, каким образом из этого абсолютного субъекта или Я может быть выведена вся конкретная действительность. Эта задача — генерирование объективной: она осуществляется посредством деятельности индивидуального Я, но направлена она не на это Я, а на всю реальную и объективную действительность, которая не зависит от конечного Я и не может быть из него выведена. Сам Фихте называет свое учение реализмом — и с полным правом. В этом опять-таки одно отличие от Канта. У Канта наше сознание является законодателем природы; наш ум находит в природе только тот порядок, который он сам в нее вложил. И хотя Кант разъясняет, что то сознание, о котором идет речь, — не индивидуальное, но «сознание вообще», т. е. общая и необходимая, для всех людей одинаковая организация, однако этим расширением рамок достигается очень мало, и природа продолжает у него вращаться вокруг человеческого сознания. Напротив, у Фихте его абсолютный субъект или Я стоит не только выше всякого индивидуального субъекта, но и выше рода, и философ таким образом постигает то, что совершение не зависит от его индивидуального Я. Неоднократно подчеркивает Фихте, что его задача — только в том, чтобы удовить объективную истину. «Мы не законодатели человеческого духа, — говорит он, — но его историографы, не газетные о нем пишатели, а практические историки»<sup>3</sup>. То, что философ делает предметом своего мышления, есть не мертвое понятие, которое только страдально относится к его исследованию и впервые становится чем-то через это мышление; это — нечто живое и деятельное, из себя и через себя сущдающее познания, к чему философ относится лишь, как наблюдатель. Его задача при этом состоит лишь в том, чтобы вызывать это иное к целесообразной деятельности, чтобы наблюдать эту его деятельность, постигать ее и уразумевать, как нечто единое. Он ставит мат... Его дело — внимательно наблюдать явления, правильно проектировать их и связывать; но как выявляется объект — это и оно дело, а дело самого объекта, и он стал бы решительно действовать вразрез с своей собственной волей, если бы не предоставил его самому себе, вмешался бы в ход развития явления»<sup>4</sup>. Поэтому

<sup>1</sup> «Основы общего научения», I, стр. 78.

<sup>2</sup> Фихте, Факты сознания, стр. 10.

<sup>3</sup> Фихте, О понятии научения или так называемой философии, I, стр. 50.

<sup>4</sup> Фихте, Второе введение в научение, I, стр. 443—444.

«реализм, т. е. допущение, что предметы существуют совершенно независимо и вне нас, заложен в самом идеализме, объясняется и выводится в нем»<sup>1</sup>. «В вещах, самих по себе, должно быть наличе нечего, от нашего представления независимое, благодаря чему они проиникают друг в друга, независимо от нашего содействия»<sup>2</sup>.

Философия или наукоучение, как ее называет Фихте, «показывает, что сознание конечных существ совершенно не допускает объяснения, если не допустить некоторой от них независимо существующей, им совершенно противоположной, силы, от которой они сами зависят со стороны своего эмпирического существования»<sup>3</sup>.

Из сказанного следует, что идеализм Фихте, по основной своей тенденции, есть идеализм объективный, а не субъективный, к которому склоняется философия Канта. Для Фихте нет сомнения в том, что существуют вещи, совершенно независящие от нас, и философия для него есть познание объективного строя вещей, направляемое не познающим субъектом, а природой самого объекта. Но этого мало. Философия Фихте стремится не только к объективизму, но также и к историзму. Проблема истории была поимята и поставлена Кантом лишь наполовину. Фихте первый понял ее во всем значении. Задача идеализма не только в том, чтобы объяснить отношение, существующее между духом и материей в различной действительности. Идеализм должен также показать — и в этом его высшая и конечная задача, — каким образом из абсолютного субъекта или Я могла развиться вся та реальность, в которой мы находим и самих себя, наше сознание и мир, вещей вне нас. Иными словами, последовательный идеализм должен изобразить историю всего мирового развития, показать, каким образом все явления, находимые нами в эмпирической действительности: природа, общество, человек, могли развиться из абсолютного субъекта и почему само абсолютное Я должно было развиваться именно в виде этого конкретного бытия. Философия действительности должна всегда быть конкретной историей действительности. В этом отношении философия Фихте представляет замечательный шаг вперед сравнительно с Кантом. Исходя из понятия абсолютного Я, философия Фихте имеет целью понять весь мир как историю развития реальности из деятельности Я. Философия Фихте есть философия развития. Историческая тенденция заходит у Фихте так далеко, что обнимает одновременно всю действительность: не только мир механической природы, как у Канта, но также мир органической жизни и сознания. У Канта человеческое сознание расщепляется на отдельные «способности»: способность ощущений, способность суждения, разум, причем не только не выясняется их развитие, но даже отношение между отдельными способностями остается чисто внешним и мало понятным. Напротив, Фихте стремится

<sup>1</sup> Фихте, Второе введение в наукоучение, стр. 445.

<sup>2</sup> Фихте, Основы общего научесловия, I, стр. 152.

<sup>3</sup> Фихте, Основы общего научесложения, стр. 258.

показать, каким образом все познавательные силы: ощущение, категория рассудка, логические формы необходимо вытекают из сущности сознания, как ступени его диалектического развития. Фихте не рассматривает разум как уже сложившуюся и неизменную организацию; он исследует формы разума в их развитии, истории, показывает ту неизменность, с какой каждая форма разума развивается из его основных определений.

Исходя из общих функций разума, Фихте требует «усмотрения той внутренней необходимости, с какой общие функции разума расходятся именно на эти определенные, известные из опыта частные виды функций»<sup>1</sup>. На этом пути Фихте приходит к важному открытию, и именно показывает, что все сознательные формы разума развиваются из бессознательных. Это развитие от бессознательной деятельности предстремления к представлениям высшего порядка совершается на всех ступенях жизни духа: оно лежит в основе каждого эмпирического сознания и им же определяется — в более широком масштабе — прогресс колективного познания, эволюция философских учений. «Человеческий дух делает различные попытки; через слепое хождение вокруг да около он приходит к рассвету и уже затем переходит отсюда к светлому дню. Что ведут первоначально смутные чувства; и мы до сих пор не имели ни никакого ясного понятия и были бы все глыбой земли, оторванной от почвы, если бы не начали смутно чувствовать то, что мы только можем ясно узнать»<sup>2</sup>. «Это же подтверждает и история философии, мы теперь указали настоящую причину, почему то, что лежит совершенно открыто в каждом человеческом духе и что каждый может схват

руками, если оно ему ясно представлено, достигло первоначальнония немногих только после многообразных блужданий вокруг да». Итак, задача философии — постигнуть развитие конкретных форм деятельности из абсолютного субъекта. Но такое развитие возможно только в том случае, если само абсолютное Я не есть нечто сплошное, если его природа — деятельность. Хотя наше познание находит на объективную сущность мира, однако нельзя представлять эту сущность в виде какой-то абсолютно неподвижной субстанции. Абсолютный субъект или Я есть не субстанция, и не чистая деятельность и ничего больше. Развитие деятельности — это только проявление бесконечной деятельности Я, которая никогда не прекращается в твердых, навсегда сложившихся формах. Интеллигенция, познающее — абсолютно и деятельна, а не страдательна. Она то первичное и наивысшее, чему не предшествует ничего такого, оно можно было бы объяснить ее страдание. Поэтому, строго говоря, принадлежит ни бытие, ни пребывание; ее нельзя даже, как мы и называть деятельной, потому что этим выражением указывается нечто пребывающее, чему присуща деятельность. Идеализм Фихте — идеализм метафизический. Для метафизических идеалистов дух — субстанция, обладающая свойством мышления и сознания, неизменна и носитель этих свойств. Напротив, для Фихте дух —

<sup>1</sup> Вильдельбанд, История новой философии, т. I, стр. 174—175.  
<sup>2</sup> Фихте, О понятии научения, I, стр. 45—46.

не субстанция, а бесконечный процесс развития, бесконечная деятельность субъекта. Субстанция целиком растворяется в активности абсолютного Я. Своим учением о бесконечном развитии субъекта Фихте воспроизводит учение Гераклита. «Идеализм, — говорит Фихте, — не знает безусловно никакого бытия, как чего-то пребывающего в себе»<sup>1</sup>. «Под субстанцией надо разуметь не что-либо неподвижно закрепленное, а только некоторую взаимосмену»<sup>2</sup>. «Никакого длительно сохраняющегося субстрата, никакого носителя акциденций не нужно предполагать; любой случайный момент, выбираемый тобою сейчас, является всякий раз своим собственным носителем и носителем противоположного случайного момента, так что вовсе нет надобности еще в каком-нибудь особом носителе»<sup>3</sup>.

Эта бесконечная деятельность Я есть сознание. Я мыслит и полагает в мысли самого себя. Для того чтобы постигнуть, каким образом из Я может быть развита вся действительность, философ должен направить свое внимание на этот первичный и основной акт сознания Я. Но достигнуть этого он может только тогда, если сделает предметом созерцания свое собственное мышление. Философия Фихте пачинается с призыва к самосознанию и самоуглублению. Самая мысль о том, что действительность может быть понята только из духа, была почерпнута Фихте путем отвлечения сознания от вещи в конкретном опыте эмпирического человека.

Таким образом выходило, что постигнуть природу абсолютного Я философ может только постигнув природу собственного сознания, а это уже явно противоречило общему духу системы. Грандиозный замысел объективного идеализма сводился на нет, так как осуществить его Фихте думал посредством методов идеализма субъективного. В результате, вся перспектива философии оказалась сдвинутой. На место анализа абсолютного Я незаметно был подставлен анализ эмпирического Я самого философа. Фихте изображал развитие категорий мышления в частном эмпирическом сознании, но при этом думал, что изображает развитие самого абсолютного Я и мировой действительности. Фактически он выводил ее развитие не из деятельности абсолютного субъекта, но из основных положений человеческого знания. Все это приводило к тому, что алгоритмический метод, торжественно изгнанный и осужденный самим Фихте, потихоньку вводился им опять и становился принципом построения всей системы. В полном противоречии с собственным требованием о том, чтобы познание руководилось не произволом исследователя, а исключительно независимой природой самого объекта, Фихте считает возможным вывести и определить все явления природы из верховного принципа знания: «самое малейшее, как и самое величайшее, — гордо заявляет он, — как строение ничтожнейшей былинки, так и движение небесных тел допускают вывод до всякого наблюдения из основоположения всего человеческого знания»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Фихте, Второе введение в научоучение, I, стр. 497.

<sup>2</sup> Фихте, Основы общего научоучения, I, стр. 180.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Фихте, О понятии научоучения, I, стр. 37.

Противоречие этого хода мыслей в том, что, говоря все время об абсолютном Я и имея его объектом своего анализа, Фихте на самом деле анализирует эмпирическое Я. По замыслу это эмпирическое Я должно было служить лишь отправной точкой; в действительности же оно оказалось главным предметом исследования. В результате, Фихте не смог выполнить своего обязательства — вывести всю конкретную действительность из абсолютного Я. Из чистой деятельности сознания абсолютного Я никак нельзя объяснить, почему действительность в своем развитии принимает именно эти определенные, а не какие-либо иные формы. Бывши за данное в качестве основоположения факты человеческого сознания, еще можно было чисто спекулятивным образом, т. е. путем отвлеченного мышления и умозрения, пытаться выводить развитие форм самого разума: формы ощущения и опыта, — но как было возможно вывести и объяснить в этих формах их отдельные конкретные содержания? Здоровое чутье реальности, которым в высокой степени обладал Фихте, не допускало такой операции. Этой трудности Фихте разрешить не мог, и потому в сущности его система осталась неполной. Фихте вынужден был признать, что он не может объяснить, откуда берется та реальная действительность, которая заполняет формы нашего сознания конкретным содержанием. По взгляду Фихте, «последним основанием всякой действительности для Я является... некоторое первоначальное взаимодействие между Я и некоторым нечто вне его, о котором больше ничего нельзя сказать, как только то, что оно должно быть совершенно противоположно Я». «Принцип жизни и сознания, основание его возможности, хоть и содержитя, конечно, в Я, но отсюда еще не возникает никакой действительной жизни, никакой эмпирической жизни во времени... Если такая действительная жизнь должна быть возможна, то для этого нужен еще некоторый особый толчок на Я со стороны не-Я»<sup>1</sup>. Это «не-Я», эта противоположная сила, однако, «только чувствуется, но не познается конечным существом». Еще можно добавить, почему из Я необходимо следует его ограниченность. Но почему Я оказывается ограниченным именно данным определенным образом, почему, например, Я — из всех возможных существ — человек, а из всех людей — именно это определенное лицо, например, Фихте, а не Кант, — этого нельзя вывести, так как именно эта определенность есть нечто, обуславливающее всякое Я. Поэтому здесь конец всякого объяснения. «Эта определенность является чем-то абсолютно случайным и составляет чисто эмпирическое в нашем познании». «Мы усматриваем чисто логический и качественный закон в его содержании, а что касается статического содержания этого самосозерцания, то мы лишь усматриваем общо, что должно существовать какое-нибудь содержание, но не сам закон, согласно которому должно существовать именно это». Хотя, таким образом, эмпирическая действительность не может быть нами «погнuta», — она все же не есть запредельная, недосягаемая «вещь в себе». Если она не познается, то зато она переживается. Определенность же именно данность и потому — явление. Философия Фихте категори-

<sup>1</sup> Фихте, Основы общего научоучения, I, стр. 257 — 258.

чески не допускает существования вещей в себе. В вещах нет никакого бытия кроме того, которое заключается в их явлении. Вещи являются безусловно такими, какими они суть, ибо они суть не что иное, как свое явление, — пасквиль явление. Та определенность, которую мы принимаем ошибочно за «вещь в себе», не остается абсолютно внешней и чуждой для нашего духа. «Вещь в себе есть нечто для Я, и, стало быть, в Я заключается то, что не должно иметь места в Я... Поэтому, хотя у нас и нет закона, согласно которому должна существовать именно эта эмпирическая данность, однако «мы вполне отчетливо усматриваем, что такого закона и не может вовсе быть, что, следовательно, качественным законом для этой определенности является само отсутствие закона». Единственно возможное постижение фактической наличности состоит в том, что «мы вывели ее невыводимость».

В этом пункте вскрывается глубокое отличие идеализма Фихте от гносеологии Канта. У Канта непознаваемость вещей в себе парализует эпиргю знания, и задача философии суживается, ограничивается познанием формальной стороны в явлениях. Не то мы видим у Фихте. Хотя он убежден в том, что природа фактической данности непознаваема, он вовсе не делает отсюда вывода, будто философия должна отказаться от постижения всей действительности: ее истории и развития. При выведении действительности из Абсолюта философия должна, в качестве методического принципа, опираться на анализ субъекта. Основание здесь в том, что субъект познаем, известен нам не только со стороны формы, но также и со стороны содержания<sup>1</sup>. Поэтому философское самосознание вводит нас в истинную природу вещей. То, что может быть добыто анализом мышления, сознания, имеет силу и относительно всего бытия. Законы разума в то же время являются законами действительности. Если вещи в себе немыслимы и невозможны, то в таком случае не может быть ничего, кроме разума и того, что из него необходимо следует.

Бытие абсолютно тождественно с разумным сознанием. Постигая деятельность и формы разума, мы тем самым постигаем деятельность и формы бытия. Задача философии совпадает с задачей логики, и логика превращается в метафизику. Это и есть так называемая философия тождества.

«Для Я нет ничего реального, что не было бы вместе и идеальным; следовательно, идеальное основание и реальное основание суть в нем одно и то же, и такое взаимодействие между Я и не-Я есть одновременно и некоторое взаимодействие Я с самим собою»<sup>2</sup>. Сам Фихте называет это свое учение идеал-реализмом. Как сила, противоположная Я, эмпирическое нечто, не-Я, необходимо должно быть идеальным, так как это нечто является наличным только для Я. Оно находится в зависимости от идеальной деятельности Я, от его

<sup>1</sup> Об этом см. замечания в статье Г. Лукача, Материализация и пролетарское сознание, («Вестник Социалистической академии», тт. IV, V и VI, особенно V, стр. 88—89).

<sup>2</sup> Фихте, Основы общего научения, I, стр. 259.

теоретической способности. Философия «объясняет все сознание из такого нечто, которое существует независимо от всякого сознания»; но «поскольку она размышляет над этим, такое независимое нечто тоже является продуктом его собственной мыслительной силы, следовательно, представляет собою нечто, зависимое от Я, поскольку оно должно существовать для Я (в понятии о нем)»<sup>1</sup>. В самом деле, философия есть объяснение сознания из некоторого независимого от сознания эмпирического нечто. Но «как только мы произносим слово «объяснять», мы находимся уже в области ионечности... «всякое объяснение, т. е. не постижение разумом, а некоторое восхождение от одного к другому, есть нечто конечное, и действие ограничения или определения есть как раз тот мост, по которому совершается этот переход и который Я носит в себе самом»<sup>2</sup>.

Единство субъекта-объекта есть не отвлеченное единство сознания и бытия, но — в последнем счете — конкретное единство практической, нравственной воли и ее объекта, который впервые определяется и создается ее же деятельностью. Философия Фихте, по его же признанию, есть образ мышления, в котором тесно сплетаются друг с другом умозрение и нравственный закон». Характернейшая черта учения Фихте в том, что для него практика — первичнее теории, является ее источником, а теория в свою очередь не обособлена от практики. В этом большая заслуга Фихте. Уже у Канта верховным принципом познания был принцип практический. Последняя глубина нашего существа — в нашей деятельности, и закон этой деятельности — категорическое веление нравственности — делает для нас достоверным то, что не может быть постигнуто силами разума теоретического. У Фихте принцип деятельности, практики является еще более решающим, стоит в самом центре всей его системы. «Понятие действования, — говорит он, — есть единственное понятие, соединяющее оба мира, существующие для нас в наличности, чувственный и умопостижаемый»<sup>3</sup>. Поэтому «нетеоретическая способность делает возможной практическую, а наоборот, практическая — теоретическую»... «разум по своей сущности только — практичес... он лишь через применение своих законов к ограничивающему его не-Я становится теоретическим»<sup>4</sup>. Отсюда Фихте делает тот важный вывод, что деление философии на теоретическую и практическую только проблематично, но не отвечает действительности. «То теоретические законы основываются на практических, а так как практический закон может быть только один — закон нравственного долга — то на одном и том же законе. Так как объекты определяются не сами в себе, но именно деятельностью Я, то, строго говоря, вещи сами по себе не таковы, каковы они суть, но «таковы, каковыми мы их должны сделать». Значение этих мыслей громадно. Действительность во всем ее объеме Фихте рассматривает как возможный объект практического воздействия. Действительность — не есть нечто неизменное,

<sup>1</sup> Фихте, Основы общего научоучения, I, стр. 289.

<sup>2</sup> Там же, стр. 260.

<sup>3</sup> Фихте, Второе введение, I, стр. 456.

<sup>4</sup> Фихте, Избр. соч., т. I, стр. 103.

но непрерывно преобразуются и творятся нами самими в процессах нашей практики. И хотя Фихте, как идеалист, понимает эту практику — исключительно как практику праветвящей воли, как абсолютно свободное творчество приветственного сознания, однако сама по себе идея первенства практики вполне правильная и, будучи перенесена на почву материализма, привела к важным результатам.

Единство субъекта и объекта следует из деятельной природы абсолютного Я. Еще до всякого объекта, всякого продукта, мы должны предположить, в качестве основы всего, вечную и бесконечную деятельность Я. Эта деятельность есть одновременно и действие и продукт, и делание и предмет, и субъект и объект.

Для решения философской задачи необходимо стать в исходную точку этого движения абсолютного Я и ити затем туда, куда оно поведет. В свою очередь, стать на эту точку можно только изучив процесс сознания и самосознания в нашем эмпирическом Я. Замечательно, что мысль Фихте все время колеблется в противоречии между этими двумя точками. Побуждаемая объективной тенденцией, она конечное эмпирическое Я возводит на степень абсолютного Я, мирового субъекта, героя всемирной истории. В то же время, бессильная освободительная от субъективной тенденции, она — при выведении мира из Я — всякий раз снижается, падает в сферу эмпирического разума конечного субъекта и из него черпает данные для дедукции.

По убеждению Фихте, дедукция облегчается тем, что эмпирическая данность, противостоящая Я, не может ни в одном пункте разорвать строго монистическую цепь развития духа. Вещь в себе сами переживается, как данность, но не вносит от себя ничего в необходимое движение и развитие нашего разума. При взаимодействии между Я и эмпирической данностью «в Я ничего не вкладывается, не привносится ничего чуждого; все что бы только ни развивалось в нем, до бесконечности, развивается исключительно из него самого, согласно его собственным законам». «Я является зависимым со стороны своего существования», однако «оно совершенно независимо, что касается до определений этого его существования». «Точка, в которой мы находим себя самих... зависит не от нас; зато тот ряд, который будет описываться нами из этого пункта до скончания веков, будучи мысленно взят во всем его целом, зависит всецело от нас»<sup>1</sup>.

Так как объяснение эмпирической данности, противоположной Я, по Фихте, невозможно и так как, с другой стороны, при объяснении развития абсолютного Я Фихте исходил из аналогии с развитием эмпирического субъекта, то задача его философии значительно сокращалась и упрощалась. Только по видимости ее можно было принять за абсолютную систему действительности. На деле она сводилась к анализу форм деятельности разума и их развития из его первоначальной чистой деятельности. Оставалось полоцким, какое значение в мире имеет огромный остаток его эмпирического содержания. Необходимо было как-то включить его в целое, связать с абсолютным субъектом и если

<sup>1</sup> Фихте, Основы общего научения, 1, стр. 258.

не постигнуть его в его природе, то, по крайней мере, указать его функцию относительно субъекта.

Задача эта решается у Фихте на почве его морального учения. Та деятельность, в которой Фихте видит источник всей жизни, есть деятельность нравственного сознания или, по терминологии Канта, деятельность практического разума. Нравственная деятельность состоит в исполнении нравственного закона. Веления нравственного закона имеют абсолютный характер категорического предписания. Но тем полнее проявляется нравственная деятельность, чем значительнее препятствия, стоящие у нее на пути. Оценка поступка, действия тем выше, чем труднее были условия его выполнения. Не будь этих препятствий и их преодоления, мы не могли бы познать категорическое значение нравственных велений. Эмпирическая данность есть то препятствие, наличие которого необходима для деятельности нравственного субъекта. Эмпирическая данность непостижима, как таковая, как наличное определенное содержание, но она постигается в своем назначении, бытие ее — целесообразно; она есть то необходимое условие, без наличности которого абсолютное Я не могло бы реализоваться. Стремление Я «лишь постольку является стремлением, поскольку ему оказывается некоторое сопротивление». Сопротивление это и есть не-Я, эмпирическое нечто или данность, противоположная Я. «Стремление, — говорит Фихте, — поскольку оно является стремлением, обусловливается также и некоторым не-Я»<sup>1</sup>. Этим противоположным нечто Я «приводится в движение только для того, чтобы действовать, и без такого перводвигателя, вне его, оно никогда бы не начало действовать, — и так как его существование состоит единственно лишь в действовании, то без него оно никогда и не существовало бы»<sup>2</sup>. Эмпирическое представление впервые возникает в силу того, что устремляющаяся в бесконечность деятельность Я, в которой нельзя установить никаких различий (именно потому, что она устремляется в бесконечность), испытывает некоторый толчок. В результате этого толчка от не-Я деятельность Я, которая при этом отнюдь не уничтожается, — отражается, обращается внутрь; она получает прямо противоположное направление. Эта деятельность Я бесконечна, непрестанно переступает через границы, ею самою положенные. Реальность есть действительно процесс бесконечного развития, никогда не прекращающейся деятельности Я. Самое ограничение абсолютного Я, его эмпирическое определение толчком, действующим со стороны противоположного не-Я, «возможны лишь при том условии, если деятельность действенного, сама по себе и будучи предоставлена себе самой, уходит в бесграничность, неопределенность и неопределимость, т. е. в бесконечность. Если бы она не уходила в бесконечность, то из ограничения действенного совсем бы не следовало, что на деятельность его произошел толчок»<sup>3</sup>.

Но если так, то в основе всего бытия должно лежать какое-то противоречие. С одной стороны, эмпирическая данность мира, его не-

<sup>1</sup> Фихте, Избр. соч., т. I, стр. 249.

<sup>2</sup> Там же, стр. 258.

<sup>3</sup> Там же, стр. 189.

познаваемое и ниоткуда не выводимое наличное содержание, оказывает сопротивление деятельности Я, ограничивает его бесконечную, направленную на самое себя деятельность. В силу существования эмпирической данности, абсолютное Я не может сполна реализоваться. С другой стороны, та же самая эмпирическая данность оказывается совершенно необходимой для деятельности Я. Между объектом стремления и самим стремленiem, между деятельностью и задачей необходимо должно существовать противоречие. Деятельность в своем развертывании должна встречать сопротивление. Без этого сопротивления, без этого толчка со стороны эмпирической данности деятельность остается неопределенной, не может реализоваться. Из этого вечного противоречия и рождается то, что мы зовем миром, бытием, эмпирической действительностью. Таким образом противоречие есть источник всего бытия, всей жизни и самая глубокая ее основа.

Эти мысли вводят нас в самое средоточие диалектики Фихте. В этом пункте — самое большое достижение философии Фихте сравнительно с философией Канта. Учение Канта о противоречии имеет, как мы видели, чисто отрицательный смысл. По Канту, противоречие идеально, а не реально. Кант думал, что противоречия могут быть только в разуме и что реальное бытие не заключает их в себе. Но и в разуме противоречия, по Канту, — не столько принцип его развития, движения вперед, сколько отрезвляющие свидетели бессилия наших познавательных способностей. Напротив, по Фихте, противоречие реально. Оно не только принадлежит самому реальному бытию, но и составляет верховный принцип его существования и развития. Именно в силу противоречия и только при наличии противоречия, само бытие может осуществиться и получить эмпирическую реальность. Процесс мировой действительности в том только и состоит, что противоречие между задачей, которую абсолютное Я вечно полагает перед собой, и между ее выполнением побуждает Я последовательно развивать из самого себя все свои определения.

Уже сама эмпирическая данность, наличие независимого не-Я есть сама по себе явное противоречие. С одной стороны, это не-Я есть вещь в себе и совершенно не зависит от Я. С другой стороны, эта вещь в себе есть нечто для Я, и, стало быть, в Я заключается то, что не должно иметь места в Я. «Мы имеем здесь, — говорит Фихте, — нечто противоречивое, что тем не менее непременно должно быть положено в основание всего нашего философствования, как предмет некоторой необходимой идеи, и что всегда лежало в основании всякого философствования и всех действий конечного духа, хотя это не сознавалось»<sup>1</sup>. Противоречие это состоит в том, что конечный дух неизбежно вынужден полагать вис себя нечто абсолютное, некоторую вещь в себе, — тем не менее, с другой стороны, он вынужден признать, что это нечто является палигным только для него. Противоречие это — неискоренимо и оно есть источник всякой жизни и всякого сознания конечного духа. Можно сказать, говорит Фихте, «что

<sup>1</sup> Фихте, Иабр. соч., т. I, стр. 262.

последним основанием всякого сознания является некоторое взаимодействие Я с самим собою через посредство некоторого не-Я»<sup>1</sup>... Противоречие это «есть тот круг, который он (т. е. конечный дух) может продолжать до бесконечности, но из которого он не в состоянии выйти»<sup>2</sup>.

Но так как, по учению Фихте, абсолютный объект тождествен с абсолютным субъектом, так как все реальное есть в то же время идеальное, то выходит, что противоречиям бытия должны отвечать и противоречия разума, диалектика бытия должна совпадать с диалектикой разума. Противоречия должны стать руководящим положительным принципом науки. А так как исходной точкой при постижении абсолютного Я для Фихте служило самопознание эмпирического субъекта, то Фихте пришел к выводу, что единственный метод философского познания бытия должен состоять в последовательном изображении диалектики самосозидающего разума. Таким образом, диалектика у Фихте есть не только выражение открытого им в бытии противоречия, но также — основной метод научного познания, созидательный и положительный принцип всякого исследования бытия и мышления. Диалектическая природа разума, как его понимает Фихте, далеко выходит из пределов четырех антиномий, описанных Кантом. По Фихте, разум антиномичен во всей своей структуре, и самое развитие его есть развитие через противоречия и в силу противоречий.

В согласии с этими положениями, свое главное сочинение — не раз уже цитированную «Основу общего научоучения» — Фихте разработал и построил по принципам диалектического метода. Но даже в тех случаях — а их было немало — когда Фихте излагал свою систему, не прибегая к помощи диалектического способа изложения, его учение — в указанных выше чертах — оставалось диалектическим по методу и по содержанию. Диалектика заключается не в букве, не в форме изложения, а в самой сути излагаемого, не в конструкции противоречий, а в отыскании и разъяснении их там, где они существуют в реальности.

Диалектический метод — величайшее достижение Фихте, но вместе с тем ни в чем не сказались так резко недостатки учения Фихте, как именно в его диалектике. Основной недостаток философии Фихте состоит в непримиримом противоречии между его замыслом объективного идеализма и одновременной непреодолимой склонностью к образу мышления субъективного идеализма. Постижение абсолютного субъекта превратилось в самосознание и в самонаблюдение эмпирического Я самого философа. Вместе с тем те задачи, которыеставил перед собою идеализм Фихте, а именно — выведение всей действительности из абсолютного Я, — оказались нерешенными и в таком виде были перенесены из понятия абсолютного субъекта в понятие субъекта эмпирического. Но и здесь они не могли получить разрешения. Иде-

<sup>1</sup> Фихте, Избр. соч., т. I, I, стр. 261.

<sup>2</sup> Там же, стр. 259—260.

лизм — одинаково объективный и субъективный — не в силах из одного понятия сознания или духа объяснить конкретное содержание эмпирической действительности. Причина этого бессилия в том, что классический идеализм исходит из неверной предпосылки или, вернее, предрассудка, будто формы и категории конечного рассуждка суть единственный возможный способ познания реального мира, будто этими формами можно исчерпать до дна конкретную данность явлений. Идеализм приписывает этим формам рассуждка абсолютное значение, которого они — в силу своей конечности и относительности — иметь не могут. Антиномия здесь в том, что, за вычетом познанного, при этом всегда остается какой-то иррациональный остаток, не вмещающийся в конечные категории рассуждка. Открытие этого остатка всякий раз означает поражение идеализма, так как основная задача идеализма — постигнуть и развить все без остатка бытие из деятельности некоторого абсолютного субъекта — оказывается недостижимой. Вместе с тем эта неудача идеализма обличает его классовую природу, его принадлежность к составу идеологии буржуазного класса. Классический идеализм явился на смену предшествовавшего ему рационализма. Рационализм или догматизм есть, по верному определению Г. Лукача, «эпоха, когда мысль буржуазного класса наивно отождествляла формы, в которых она была вынуждена мыслить мир, согласно своему общественному бытию, с самим бытием, с действительностью»<sup>1</sup>. Развитие классической философии произошло в эпоху, когда буржуазный класс сделал открытие, что формы, в которых он, согласно своей классовой сущности, вынужден мыслить бытие, далеко не совпадают с самим бытием. Антиномии классической философии великолепно отражают противоречие в самом бытии буржуазного класса. Противоречие это состоит в том, что буржуазия, «с одной стороны, все более овладевает частностями своего общественного бытия, все более подчиняет их своим потребностям, но вместе с тем все более теряет возможность овладеть идеейно жизнью общества в целом, а следовательно, и способность руководить им». Это противоречие отражается, в свою очередь, и на судьбе буржуазной философии. Чем точнее, тоньше становятся рационалистические формы познания, чем дальше подвигается разработка отдельных частных наук и их методов в буржуазном обществе, тем менее удастся, при помощи этих форм рассуждка и его конечных категорий, постигнуть мир как целое в его эмпирической данности. Эта неудача в сфере философии отражается в виде критики и разложения наивного рационализма XVII и XVIII веков. Кризис рационализма своего величайшего напряжения достигает с открытием противоречивой диалектической природы познания и с разработкой диалектического метода. Философская мысль буржуазного класса с глубоким изумлением остапливается перед несоответствием, открытым ею между задачей и средствами своего познания. Из этого открытия следовал бы тот вывод, что те формы, в которых философия буржуазного класса мыслила действительность — относительны и конечны, что они соответствуют

<sup>1</sup> «Вестник Социалистической академии», кн. V, стр. 85.

определенной ступени исторического развития класса и, что по мере разития исторического процесса, должны быть выработаны другие формы, позволяющие возвыситься над ограниченностью прошлой эпохи. Но каждый класс имеет свою судьбу и историю. В духовном развитии буржуазного класса и его мышления не оказалось достаточно данных для возвышения над узостью классовой точки зрения. Те формы, согласно которым протекало познание действительности: категории рас- судка, законы формальной логики и методы частных наук все более и более укоренялись, закрепляясь в общем признании, как абсолютно-неизменные. В результате неудачи познания, которые были связаны только с классовой ограниченностью и односторонностью мышления, стали рассматриваться как выражение абсолютных противоречий, тайнственное заложенное в самой организации человеческого духа. Конечно, это было заблуждение. Но оно было необычайно благодетельно в том отношении, что, благодаря ему, все противоречия классового положения были чрезвычайно ясно сознаны, получили замечательно верное и яркое отражение в философии.

Философия буржуазного класса несомненно шла впереди самого класса. В этом ее историческая и общечеловеческая ценность. В то время как класс, в практике своего социального бытия, все более и более развивал указанные противоречия и оказывался решительно неспособным «увидеть конкретные проблемы исторического положения и конкретный выход из него», преодолеть односторонность и эгоизм своего положения, напротив, теоретическая мысль буржуазного класса успела — в лице великих идеалистов — «продумать до последнего конца глубочайшие проблемы буржуазного общества — именно как философские проблемы; довести до конца развитие класса — в мысли; заострить до последней степени — опять-таки в мысли — все парадоксы его положения, и таким образом узреть, хотя бы в виде проблемы, тот пункт, в котором обнаруживается методическая необходимость подняться над данной ступенью исторического развития человечества»<sup>1</sup>.

Коренное противоречие философии буржуазного класса состояло в том, что, по мере его исторического развития, основные формы его мышления, его логика оказывались неспособными охватить всю полноту диалектических процессов действительности. Нельзя забывать, что формалистически интерпретированная логика Аристотеля, в которой в течение более двух тысяч лет концентрировались все формы и методы науки, была логика метафизическая. Буржуазная наука и философия прекрасно использовали ее для решения всех задач, которые соответствовали социальному положению класса, его потребностям и были в согласии с его метафизическими миросозерцанием.

Формальная логика была вполне достаточно для логического анализа всех явлений, которые рассматривались как неизменные, определенные, отделенные друг от друга, подлежащие учету только с точки зрения объема, количества и тех движений, которые охватываются простыми формулами количества.

<sup>1</sup> Фихте, Второе введение в наукоучение, т. I, стр. 86—87.

Но как только в поле зрения передовых умов класса возникали вопросы, связанные с более глубокими процессами: изменения, перехода одних явлений в другие, как только явилась задача понять взаимодействие и относительный характер процессов, происходивших в природе и в социальном бытии, их истинную материальную основу — старая формальная логика со своими запретительными, отрицательными законами: тождества, противоречия и исключенного третьего, встутила в непримиримое противоречие с конкретной эмпирической действительностью. Она запрещала соединять в мыслях то, что давно на каждом шагу оказывалось неразрывно соединенным в фактической наличности бытия.

Запрещая противоречие, она сама была воплощим противоречием. С другой стороны, ее законы имели всего лишь отрицательное назначение: они говорили о том, как нельзя мыслить бытие, но ничего не говорили о том, каким его следует мыслить и каковы должны быть методы его исследования.

Передовые мыслители буржуазного класса сумели возвыситься до сознания этого противоречия. Они поняли, что метафизическая формальная логика не в силах сдерживать в узких рамках своих трех законов неизбежное развитие мышления, которое стремилось охватить бытие в его развитии, в его движении через противоречия, во взаимодействии его соотносительных элементов. Сознание этого противоречия выразилось прежде всего в критике формальной логики. Необходимо было поколебать веками укрепившийся предрассудок о незыблем и абсолютном значении формул Аристотеля. Атака формальной логики была начата Кантом. В этом отношении, как и во многих других, Кант расчищал почву для развития диалектики. Позиция, которую Кант занял относительно формальной логики, замечательно ясно выявляет величайший парадокс в бытии того класса, к которому Кант социально и идейно принадлежал. В самом себе, в законе собственного развития, класс этот развивал противоречия, которые должны были привести его к собственной гибели. Но еще задолго до того как в практике социального бытия буржуазного класса были до конца развиты и выявлены все эти противоречия — они получали грандиозное и необычайно четкое изображение в судьбах его духовной эволюции — в развитии его научной и философской методологии. История классической эпохи буржуазной философии есть прообраз неизбежной исторической судьбы класса, ее идейное предварение и символ. Поэтому не раз уже отмечавшаяся двойственность философии Канта получает вполне реальное объяснение — в двойственности социального бытия его класса. Величайшего напряжения эта двойственность достигает при разработке проблем методологических и логических. В области логики философия Канта представляет первый — и притом очень значительный шаг вперед со времен Аристотеля. Но эта реформа логики, осуществленная Кантом в его «Критике чистого разума» — искривление противоречива и двойственна. С одной стороны, Кант не только продолжает традицию Аристотелевской формальной логики, но даже заостряет ее, доводит до полной принципиальности и крайнего выражения. С другой стороны, тот же Кант с полной ясностью вскрывает ограниченность формаль-

ной логики, показывает, что она имеет всего лишь относительное, а не абсолютное значение. Углубимся в это противоречие.

«Все наше познание, — говорит Кант, — имеет двойкое отношение: во-первых, отношение к объекту, во-вторых, отношение к субъекту»<sup>1</sup>. Поэтому «в каждом познании нужно различать материю, т. е. предмет, и форму, т. е. способ того, как мы познаем предмет»<sup>2</sup>. Всякое знание мы можем и должны почерпнуть только от предметов. «Но если теперь наше знание, которое мы должны почерпнуть только от предметов, мы оставим в стороне и обратим внимание исключительно на употребление рассудка вообще, то мы откроем те его правила, которые необходимы вообще, при всякой цели и независимо от всех особых объектов мышления, так как без них мы вовсе не могли бы мыслить»<sup>3</sup>. Эти всеобщие и необходимые правила мышления вообще могут касаться только его формы, а отнюдь не материи. Относительно материи знания у нас не может быть никаких всеобщих и необходимых правил мышления. «Всеобщий материальный критерий истинности, — говорит Кант, — невозможен, это было бы даже противоречием. В самом деле: если бы такой критерий существовал, то как общий для всех объектов вообще он должен был бы быть совершенно абстрагированным от всех их отличий и вместе с тем, как материальный критерий, — он должен был бы касаться именно этих отличий, чтобы можно было определять, согласно ли знание именно с тем объектом, к которому его относят, а не с каким-нибудь другим»<sup>4</sup>. Напротив, если вопрос идет о всеобщих формальных правилах мышления, то тут такой критерий истинности вполне возможен. «Ибо формальная истинность состоит исключительно в согласии знания с самим собою, при полной абстракции от всяких объектов вообще и от всех их отличий»<sup>5</sup>. Наука, которая имеет своим предметом исключительно форму мышления вообще или — что то же самое — всеобщие и необходимые правила или законы рассудка, и есть логика. Логика есть, согласно определению Канта, «наука о разуме не по материи, но лишь по форме. Логика совершенно не касается ни материи наших представлений, ни способа возникновения». «В логике, — говорит Кант, — мы рассматриваем то, как представления возникают, но единственно то, как они согласуются с логической формой»<sup>6</sup>.

«Общая логика, — читаем мы в «Критике чистого разума», — отвлечена... от всякого содержания познания, т. е. от всякого отношения к объекту, и рассматривает только логическую форму в отношении один к другому, т. е. форму мышления вообще».

Кант, Логика, пер. Маркова, стр. 25.

Там же.

Там же, стр. 2.

О невозможности всеобщего материального критерия истинности ср. Кант, Критика чистого разума, Введение в трансцендентальную логику, 1.

Кант, Логика, стр. 43.

Там же, стр. 44.

Логика «занимается лишь правилами мышления относительно понятий, суждений и заключений, как такими, по которым происходит всякое мышление»<sup>1</sup>. Логика предшествует всякому знанию и является его необходимым условием. «Ибо вопросу: согласуется ли знание с объектом, должен предшествовать вопрос о том, согласуется ли оно (по форме) с самим собою? А это и есть дело логики»<sup>2</sup>. Поэтому логика есть «самопознание рассудка и разума, но не в смысле их способностей в отношении объектов, а в смысле лишь формы»<sup>3</sup>. Логика не спрашивает ни того, что познает рассудок, ни того, как много он может познать или как далеко простирается его знание. «В логике есть лишь вопрос: как рассудок познает себя самого»<sup>4</sup>. Из последней цитаты видно, что Кант самым решительным образом отделяет формальную логику от теории знания. В своих университетских чтениях по логике он до самого конца своей преподавательской деятельности неизменно излагал эту науку в установленном им самим чисто формальным ее значении. Таким образом Кант, несомненно, является обоснователем и защитником формальной логики в современном смысле этого понятия.

Но вместе с тем именно Кант — более, чем кто бы то ни было, — поколебал авторитет формальной логики, лишил ее того абсолютного значения, которое ей приписывалось. Хотя, по мнению Канта, законы формальной логики составляют необходимое условие знания, однако они недостаточны. Они не дают никакого реального знания бытия. Касаясь формы понятий, их связи в ходе мышления, они ничего не говорят о содержании или материи понятий. Законы формальной логики проявляют свое действие только там, где материя понятия — уже дана и где вопрос идет только о прояснении и преобразовании уже наличного материала знаний. Задача логики — чисто аналитическая и чисто формальная: она сводится к расчленению уже выработанных понятий, к чисто формальному их преобразованию и формальной связи. Поэтому, хотя формальная логика необходима, — ее значение всего лишь отрицательное. Ее критерий «касаются только формы истины, т. е. мышления вообще, и потому недостаточны, хотя и вполне правильны. В самом деле, знание, вполне сообразное с логической формой, т. е. не противоречащее себе, тем не менее может противоречить предмету»<sup>5</sup>. Эта недостаточность формальной логики не может быть устранена средствами самой же логики. Дальше своего отрицательного и формального критерия логика не может идти: «она не может дать никакого признака, чтобы открыть заблуждение, касающееся не формы, а содержания»<sup>6</sup>. Отсюда видно, что, обосновывая формальную логику, Кант в то же время разоблачал ее недостаточность для познания реального бытия. Самая тщательность,

<sup>1</sup> Кант, Логика, стр. 25, 26.

<sup>2</sup> Там же, стр. 26.

<sup>3</sup> Там же, стр. 44.

<sup>4</sup> Там же, стр. 5.

<sup>5</sup> Там же, стр. 65.

<sup>6</sup> Там же.

которой Кант отграничил понятие формальной логики, еще разче подчеркивала узость ее границ и относительный характер ее законов. Но это отграничение получает совершенно ясный смысл, если мы при этом во внимание, что оно понадобилось Канту для того, чтобы лучше оттенить идею иной науки, — высшей по сравнению с формальной логикой, — науки, которую Кант назвал логикой трансцендентальной<sup>1</sup>. Таким образом в самом понятии формальной логики у Канта зачинались идеи, которые вывели Канта за ее пределы и заставили реформировать логику так, чтобы она могла включить в свою сферу также и те акты мышления, которые не вмещались в ее обычные границы.

Исходным пунктом в этой реформе был анализ суждения. Каждое знание есть суждение, т. е. утверждение или отрицание чего-либо о предмете знания. И всякое знание осуществляется в суждениях. Суждение есть соединение или объединение в мысли двух понятий: подлежащего и сказуемого. Существуют суждения, в которых связь между подлежащими и сказуемыми — чисто логическая. В таких суждениях понятие подлежащего уже заключает в своем содержании то, что высказывает о нем сказуемое. Такие суждения Кант называет аналитическими, например суждение «квадрат заключает в себе прямой угол» (в понятие квадрата входит признак прямоугольности). Аналитические суждения не расширяют нашего знания о предмете. Они выдвигают перед мышлением тот признак, который и без того уже содержится в понятии предмета. В этих суждениях связь между подлежащим и сказуемым — формально-логическая. Аналитические суждения совершенно правильны, но они не продвигают нас ни на шаг вперед. Они разъясняют готовые понятия, но не выходят из их пределов.

Новое знание дают синтетические суждения. В них также два понятия объединяются в мышлении. Но связь между ними уже не формально-логическая, а какая-то иная, так как в них понятие подлежащего не заключает в своем содержании тех признаков, которые имеются в сказуемом. Таково, например, суждение: «сегодня будет снег»; из понятия «сегодня» вовсе не следует необходимости, чтобы сегодня шел снег. И если я утверждаю, что сегодня будет снег, то это свое знание я отнюдь не мог почерпнуть из чисто формального логического анализа понятия «сегодня», но получил его из какого-то другого источника. Таким образом в нашем рассудке существуют особые, отличные от формально-логических, формы синтеза или соединения понятий. Эти формы Кант называет категориями рассудка. Синтетические суждения имеют громадное значение для знания, так как именно они и только они способны расширять наше знание.

Поэтому составить правильное понятие о природе познания можно иначе, как изучив все возможные виды категорий рассудка, а также условия, при которых из них могут быть получены всеобщие и необходимые синтетические суждения. Задача эта составляет предмет самой науки — трансцендентальной логики. Трансценденталь-

<sup>1</sup> Трансцендентальной, т. е. изучающей логические условия, при которых возможно априорное знание.

ная логика по предмету своему не имеет ничего общего с логикой формальной. В то время как формальная логика вовсе не занимается происхождением наших представлений, отвлекается от всякого содержания познания, от всякого отношения его к объекту и исследует только ту форму, которая может быть сообщена представлениям независимо от их происхождения, — трансцендентальная логика отвлекается не от всего содержания знания, а также должна исследовать и происхождение наших знаний о предметах. В содержании знания она изучает то, что не может быть приписано предметам, но зависит исключительно от априорной деятельности чистого мышления. Трансцендентальная логика есть наука «о чистом знании, происходящем из рассудка и разума, о знании, посредством которого предметы мыслятся вполне a priori».

Она излагает принципы, без которых ни один предмет не может быть мыслим, определяет происхождение, объем и объективное значение подобных знаний. Но именно поэтому она не может совершенно игнорировать содержание знания. Самая возможность применения трансцендентальной логики основана на том, что предметы даются нам в наглядном представлении, без которого наше знание не имело бы никаких предметов и было бы совершенно пустым.

Как ни тесно связано все это учение Канта с основными недостатками его априорного идеализма, оно тем не менее знаменует огромный прогресс в развитии диалектики. Идея трансцендентальной логики пробивала огромную брешь в твердынях метафизически-рационалистической формальной логики; из абсолютного значение последней превращалось в относительное. И чем тщательнее отграничивал Кант формальную логику от теории знания, тем яснее становилось, что законы формальной логики представляют только частный случай, относительный момент в деятельности мышления, момент, подчиненный более широкой и содержательной в своих принципах логике. Эта высшая логика и есть диалектика. Переработка трансцендентальной логики в диалектику была совершена Фихте. В преобразовании этом Фихте продолжал непосредственно развивать результаты кантовской трансцендентальной логики и диалектики. Уже Кант наметил проблемы, которые надлежало здесь разрешить; первая из них есть вопрос об отношении логики формальной к трансцендентальной. Сам Кант настаивал на том, что формальная и трансцендентальная логика должны рассматриваться и излагаться, как две совершенно различные и самостоятельные науки. Но уже в учении Канта о суждении оказалось, что границы между обеими этими науками не так-то легко установить. Уже основное деление суждений на аналитические и синтетические требовало, во-первых, одновременного обсуждения вопроса как с точки зрения формальной, так и с точки зрения трансцендентальной логики; во-вторых, это деление очень выразительно подчеркивало необходимость дополнения формальной логики — логикой высшей и тем самым приближало мысль к проблемам диалектики.

У Фихте все эти мотивы и проблемы кантовского мышления стали в самом центре его внимания. Из идей трансцендентальной логики и

диалектики Канта у Фихте непосредственно вырастает его диалектический метод.

Начальная инстанция диалектики Фихте — самосознание. Рассматривая то, что происходит в нашем мышлении, когда мы пытаемся мыслить самих себя, философ может постигнуть природу сознания абсолютного субъекта. Органом такого познания является особая поинициальная деятельность — интеллектуальная интуиция, благодаря которой наша мысль, через созерцание своего эмпирического Я, может сразу возвыситься над конечной природой рассудочных понятий до созерцания деятельности абсолютного Я. Интеллектуальная интуиция сразу ставит нас в исходную точку диалектики бытия и разума. Открывается следующая картина: абсолютный субъект, или Я, в своей бесконечной деятельности, которая в последнем счете есть практическая деятельность нравственного стремления, встречает сопротивление в лице некоторой непостижимой данности. Эта данность ограничивает первоначальное действие Я, и таким образом возникает основное противоречие между первым действованием абсолютного субъекта и его задачей. Вследствие этого противоречия возникает необходимость во втором действовании Я: но так как и это второе также испытывает сопротивление со стороны данности, то получается новое противоречие, возникает третье действование и т. д. В этом диалектическом движении через противоположности абсолютное Я развивает из себя всю систему категорий реальной действительности. Различие это осуществляется вследствие того, что уже первоначальное противоречие содержит в себе возможность примирения противоположностей или их единства. Это единство коренится в самой природе абсолютного Я. Абсолютное Я в то же время и деятельно и созерцательно. Бесконечно действуя, оно созерцает собственную деятельность, мыслит самое себя. Лишь поскольку Я практически, деятельно, оно испытывает сопротивление и ограничение со стороны эмпирической данности не-Я. Поскольку же абсолютное Я теоретично, созерцательно, оно не испытывает никакого ограничения извне, так как привыкшая к нему данность не-Я вовсе не есть какая-то вещь в себе, но существует исключительно для Я, полагается самим Я. Но раз так, то основное противоречие действительности — противоречие Я и не-Я — уже не является неразрешимым: оно примиряется в самом Я, так что не-Я может быть выведено из природы и деятельности абсолютного Я. В этом и состоит диалектическое становление бытия. В бесконечно активной природе Я открывается противоречие, которое в нем же разрешается, но, в силу бесконечного характера деятельности Я, само становится исходным пунктом дальнейшего разложения в противоречия. Согласно с этим Фихте устанавливает три основных положения, на которых покоятся вся структура его системы и весь его диалектический метод. Первое основоположение гласит: Я первоначально полагает безусловно свое собственное бытие. Второе основоположение основано на том факте, что в сознании, кроме деятельности полагания, имеется еще деятельность противополагания. Тому доказательство — закон противо-

речия. Запрещая нам отождествлять понятие Я с понятием не-Я, закон противоречия противополагает Я — не-Я. Итак, противополагание существует. Но так как — в силу первого основоположения — ничего не полагается кроме Я, и так как только Я полагается безусловно, то, стало быть, только одному Я и можно безусловно противополагать. Но противоположение Я есть — не-Я. Поэтому второе основоположение гласит: Я — безусловно противополагается некоторое не-Я.

Но если Я должно безусловно противополагаться некоторое не-Я, то это возможно лишь при условии, что существует некоторое сознание, в котором Я полагается не-Я. Таким сознанием может быть только абсолютное Я. Стало быть, само абсолютное Я необходимо, чтобы под противополагаемыми понятиями Я и не-Я разумелись уже не абсолютные Я и не-Я, но всего лишь конечные и ограниченные, способные вместиться в тождество единого сознания. Кроме того, так как противоположности Я и не-Я, будучи взяты в абсолютном значении, уничтожают друг друга, то следует так объединить их в понятии абсолютного Я, чтобы они при этом друг друга не разрушали и не уничтожали. Такое объединение возможно только при условии, что противополагаемое Я и не-Я будут друг друга взаимно ограничивать. Это значит, что каждое из них будет уничтожать реальность другого не всецело, а только отчасти. Но этим предполагается, что каждое из противополагаемых понятий — делимо, т. е. может быть большим или меньшим по количеству. Отсюда получается третье основоположение. Оно гласит: Я противополагает в Я делимому Я делимое не-Я. Положение это есть основной синтез, так как в нем примиряются тезис и антитезис двух первых основоположений. Этот основной синтез является исходной точкой дальнейшего диалектического движения. Объединенные в нем понятия, как выясняется при ближайшем рассмотрении, заключают в себе новые противоположные признаки, которые опять должны быть объединены в новом высшем синтезе, и т. д. и т. д. Таким образом, диалектический метод Фихте состоит из чередования двух взаимно обусловленных приемов: антитетического и синтетического. Антитетический прием есть то действие, посредством которого в сравниваемых вещах ищут признак, в котором они противополагаются друг другу. Синтетический прием состоит в том, что в противоположностях ищется тот признак, в котором они равны друг другу. Антитезис невозможен без синтеза, а синтез — без антитезиса.

Итак, развитие действительности есть непрерывный ряд последовательных синтезов, источник и прообраз которых заключаются в основном или первичном синтезе. Но не трудно заметить, что этот монизм диалектического метода у Фихте — мнимый. Для того чтобы противоположности, найденные путем антитетического метода, могли создавать движение вперед, они должны быть объединены всегда в некотором высшем синтезе. Такое объединение противоположных понятий в некотором более высоком понятии, которое бы их обоих заключало в себе и предполагало бы некоторый более высокий синтез, действительно возможно, как только нам уже дан основной синтез третьего основополо-

ложеия. Но сам этот синтез не может быть добыт таким путем Я противополагается не-Я и приравнивается ему, но только не в более высоком понятии, а в более низком. «Для того чтобы быть уравнено с не-Я, Я само должно быть опущено до более низкого понятия, понятия делимости; но в этом же понятии оно противополагается понятию не-Я. Здесь имеет место, стало быть, не восхождение, как бывает в иных случаях при каждом синтезе, а исход и движение»<sup>1</sup>. Диалектический метод Фихте есть непрерывное восхождение через противоположности антитезисов ко все новым синтезам. Но это восхождение может начаться только при том условии, если ему предшествует исход и движение абсолютного Я, его понижение до степени конечных и относительных Я и не-Я, т. е. до степени эмпирического субъекта и объекта. Вот этот-то переход Я со степени абсолюта на степень эмпирической противоположности реального субъекта и объекта представляет самый слабый пункт диалектики Фихте. Из понятия абсолютного Я требовалось развить все противоречия, необходимые для того, чтобы идеальное и бесконечное Я могло выделить из себя реальную и конечные Я и не-Я. Конечно, это было невозможно. Здоровая интуиция реальности говорила ему, что не-Я есть безусловная данность, которая не может быть ни откуда выведена и не допускает никаких дальнейших объяснений. И хотя Фихте пытался ослабить это заключение, хотя он утверждал, что толчок на Я со стороны фактически данного не-Я касается только практической, деятельной природы Я, — тем не менее, принимая во внимание, что сам же Фихте считал практическую сторону главной и видел в ней верховный принцип, рассматривал самое бытие как вечно созидаемый продукт деятельности Я, — мы должны признать, что своей задачи Фихте не решил, и двойственность эмпирического субъекта-объекта попрежнему осталась у него необъясненной.

Однако колоссальное напряжение упорной, несокрушимой воли, с кипят Фихте пытался построить свою систему абсолютного Я, не позволило ему сложить оружие. То, чего нельзя было прямо усмотреть в реальной связи вещей, Фихте пытался добыть путем интеллектуальной интуиции, выводя методически все моменты диалектического развития, какие только могли заключаться в понятии деятельности абсолютного Я. Предстояло объяснить две вещи: каким образом из Я могло получиться не Я и каким образом абсолютное Я, ограничивая само себя, становилось конечным «делимым» Я. Наличность не-Я Фихте отказался списать и только доказывал его целесообразность, необходимость тика или сопротивления для деятельности самого Я. Что же касается ограничения абсолютного Я, т. е. его перехода в противоположность «делимых», т. е. конечных Я и не-Я, то дедукция эта получила у Фихте характер абстрактнейшей софистики и отвлеченнейшей этики понятий. Вот ее образчик:

<sup>1</sup> Фихте, Избр. соч., т. I, стр. 95.

«Если бы Я не ограничивало себя, оно было бы бесконечным. Я есть только то, чем оно себя полагает; что оно бесконечно, значит, что оно полагает себя бесконечным: оно определяет себя при помощи предиката (свойства) бесконечности: стало быть, оно ограничивает самого себя (Я), как субстрат (носитель) бесконечности; оно отличает себя самого от своей бесконечной деятельности (причем обе эти возможности представляют собою одно и то же); и оно должно было быть поступать, раз Я должно было быть бесконечно»<sup>1</sup>. Таким образом, понижение абсолютного Я есть «взаимо-смена Я в себе и с самим собою, в которой оно одновременно полагает себя конечным и бесконечным»<sup>2</sup>. Эта взаимо-смена «состоит как бы в некотором борении с самим собою и таким образом воспроизводит себя самое, причем Я хочет воссоединить несоединимое, — то пытается ввести бесконечное в форму конечного, то, будучи оттеснено назад, снова полагает его вне конечного и в ту же самую минуту опять старается уловить и формы конечного»<sup>3</sup>... и т. д. Все это было вдохновенно, но не вразумительно и представляло чистейшую мифологию понятий. В результате искомый переход абсолютного Я в антитезу конечных Я и не-Я не получался, и величественный замысел идеализма — вывести всю совокупность мировой жизни из деятельности абсолютного Я — терпел крушение. Между абсолютным Я и миром образовался разрыв, непроходимая бездна, которая могла быть прикрыта и сглажена только в мыслях, силуя воображения, не реально, а по видимости. Абсолютное Я оставалось само по себе, вне действительности, в своей над-мирной сфере, реальная действительность — тоже сама по себе. Тезис отрывался от антитезиса и синтеза, разрушая монизм системы и ее метода<sup>4</sup>. В последнем счете старый кантовский дуализм субъекта и объекта, формы и материи знания вновь появлялся на горизонте системы и не мог быть в ней преодолен. Не изжитый до конца дуализм этот, при наличии благоприятных обстоятельств, мог усиливаться, раздуваться в дуализм абсолюта и мира или бога и природы. Так оно и случилось. Еще в «Основе общего научения» Фихтеставил в заслугу своей философии то, что «в ней устанавливается некоторое абсолютное Я, как нечто совершенно безусловное и ничем высшим не определимое»<sup>5</sup>. В последний период своей деятельности Фихте сделал расстояние между абсолютом и природой еще более значительным. Абсолют превращается у него во внемирного бога и застывает в самосозерцании.

Однако в первый период тенденция системы была далеко не мистическая. Только по видимости мышление Фихте отправлялось от абсолютного Я. На самом же деле мысль философа — незаметно для него самого — покидала сферу абсолюта и переходила на почву реаль-

<sup>1</sup> Фихте, Основа общего научения, I, стр. 190.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, стр. 190—191.

<sup>4</sup> Этот основной недостаток диалектики Фихте — резкое обособление тезиса от антитезиса и синтеза — прекрасно разъяснен А. М. Дебориным. См. статью «Диалектика в системе Фихте» («Вестник Социалистической академии», 1923, кн. III).

<sup>5</sup> Там же, стр. 96.

ной действительности. Правда, в изложении системы дедукция исходит у Фихте из абсолютного Я. Фактически же исходной точкой во всех его исследованиях ему служила интуиция реальности, наблюдение реальной противоположности эмпирических субъекта и объекта. Реалистическая тенденция философии Фихте требовала, чтобы основное противоречие Я и не-Я, деятельности и объекта — было выставлено во всем своем значении. Необходимо было как можно резче подчеркнуть реальную природу противоречия, поставить ее в центре внимания. Само развитие мировой действительности должно было быть понято из этого противоречия. Фактически система Фихте была попыткой объяснить из предпосылок идеализма — противоречивую сущность бытия и разума, а также их развитие. Объяснение оказалось несостоятельным, но тем не менее была исходная точка наблюдений. Реалистическое чутье освещало Фихте путь даже в отдаленииших дебрях его абстрактных дедукций. Поэтому уточненнейший и абстрактнейший логический анализ, который Фихте должен был проделать для завершения своей дедукции, не только не пропал даром, но неожиданно привел к плодотворному результату. Анализ этот обнаружил конечную, относительную природу всех вообще понятий рассудка. Исследуя развитие и природу категорий рассудка, которые в философии Канта рассматривались как нечто абсолютно-данное, принадлежащее к неизменной организации познания, Фихте пришел к выводу, что все эти категории — относительны, что каждая представляет необходи́мый, но относительный момент в «истории разума». Открытие это подводило глубокий фундамент под ту реформу логики, которая была начата Кантом. Фихте не только подтвердил высказанное уже Кантом убеждение в недостаточности формальной логики, не только углубил намеченное и разработанное Кантом понятие логики трансцендентальной, — он, кроме всего этого, показал, что формальная логика есть только частный случай несравненно более широкой — диалектической — логики, в которой все понятия и законы рассудка лишаются права на абсолютное значение и которая доказывает, что все понятия рассудка — конечны, относительны и, будучи до конца развиты, необходимо переходят в свою противоположность. Самые законы формальной логики: закон тождества, противоречия и достаточного основания, а также категории трансцендентальной логики, категорию реальности, отрицания и ограничения Фихте вывел из своих трех основоположений. Особенно ценным в этих анализаах было доказательство реальности отрицания. Реальность отрицания Фихте выводит из относительности делимых Я и не-Я. Так как не-Я должно определять Я, то оно должно уничтожать в этом последнем реальность. «Это же возможно лишь при том условии, что оно в себе самом содержит ту часть реальности, которую оно должно уничтожить в Я. Следовательно, не-Я имеет в себе реальность».

Все эти выводы вытекали у Фихте из его диалектической дедукции, но еще более сильную, хотя и тайную, поддержку он черпал из интуиции реальной действительности, из наблюдения

относительной природы различий между субъектом и объектом. Без субъекта нет объекта. Без объекта нет субъекта. «Ни субъективное не должно быть уничтожаемо объективным, ни объективное — субъективным: оба они должны продолжать существовать рядом друг с другом. Они должны поэтому быть синтетически объединены, и объединяются через нечто третье, в чем они равны, через определимость. Оба они — не субъект и объект, как таковые, а субъективное и объективное, полагаемые через посредство тезиса и антитезиса, являются взаимно друг другом определимыми и, лишь поскольку они таковы, могут они быть объединены, а также закреплены и фиксированы действующей в синтезе способностью<sup>1</sup> Я»...

У Фихте эта относительность субъекта-объекта разрешается в духе идеализма и потому она — двусмысленна и, в сущности, оставляет вопрос неразрешенным. Но уничтожьте идеалистический тезис: без субъекта нет объекта — и вы получите основную посылку материалистической диалектики: без объекта нет субъекта, т. е. бытием определяется сознание.

---

<sup>1</sup> Фихте, Издр. соч., т. I, стр. 182.

## ГЛАВА V.

### ДИАЛЕКТИКА В ФИЛОСОФИИ ШЕЛЛИНГА.

В философии Фихте не было вовсе учения о природе. Хотя Фихте стремился доказать, что из абсолютного Я необходимо следует бытие не-Я, однако дальше этой дедукции Фихте не пошел. В его системе морального идеализма природа рассматривалась только как препятствие, необходимое для того, чтобы моральная воля могла осуществляться. Вопрос о том, как надо мыслить развитие конкретных форм самой природы, не представлял для Фихте ни малейшего интереса. Самая мысль о причинной связи механических явлений природы казалась ему совершенно чудовищной. Поэтому дедукция ощущений имела у Фихте отрицательный смысл. Метафизическая «история разума» поглотила все внимание философа, и для истории природы уже не осталось места. А между тем, в основных положениях системы Фихте была намечена вся программа идеалистической дедукции природы: делимые Я и не-Я объединялись оба в абсолютном Я и должны были быть выведены оттуда. Так как сам Фихте отказался сполна решить эту задачу относительно природы, то в его системе оказался значительный пробел. Заполнить этот пробел взялся Шеллинг (1775—1854). Учение Шеллинга, как справедливо замечает Гайм, не может быть изложено иначе, как в своем постепенном развитии и на основании тех сочинений, в которых он производил свои научные исследования, так сказать, перед глазами публики, переходя с одной точки зрения на другую. Впрочем, в настоящем очерке, посвященном развитию диалектики, достаточно отметить только те переходы, которые отразились на понимании и разработке диалектического метода. По мнению Шеллинга, о достоинстве всякой философии надо судить по тому, насколько совершенно у ее автора понятие о природе. С этой точки зрения Шеллинг жестоко раскритиковал систему Фихте. Попытка природы у Фихте всецело отрицательное. Природа для Фихте есть то, чего нет, но что должно быть. Она рассматривается исключительно постольку, поскольку способна — в качестве необходимого препятствия — служить целям практической индивидуальной воли. Такая природа есть чистый продукт мысли, воображения, и потому между человеком и ею не может быть никакого реального взаимодействия. Но природа есть реальный, а не только

воображаемый объект. Поэтому и философия должна найти природе подобающее место в своей системе. В своем исходном пункте Шеллинг, впрочем, непосредственно примыкает к Фихте, к его учению о тождестве<sup>1</sup>. Если, как учили Фихте, И подлагает и Я и не-Я, если в абсолютном Я заключается все, то и обратно: все должно заключаться в И. Но это значит, что и природа должна также заключаться в абсолютном Я. Но природа не есть непосредственно Я; стало быть она должна была развиться из Я, и мир должен быть понят философией именно, как развитие. Кто уразумел эту задачу, тот тем самым открыл перед собою выход в свободное, открытое поприще объективной науки. Но Шеллинг не только поставил перед собой новую задачу; он признал, что философия природы должна предшествовать философии разума. Правда, он согласен с Фихте в основном идеалистическом тезисе: в том, что нет ни одного объекта, который не существовал бы для Я. Природа и разум одинаково существуют оба для познающего субъекта. Природа не есть нечто абсолютно чуждое сознанию; если бы она была такова, то переход от нее к сознанию не был бы возможен; и все-таки природа должна быть поставлена на первом месте. История разума показывает, что ясное сознание, находимое философией в человеке, есть продукт развития природы. Человек сам есть явление природы, и организация его сознания должна быть понята как результат развития. В противоположность Гегелю и Фихте, у которых природа противостоит человеку, как враждебная, ограничивающая сила, для Шеллинга она — ступень, предшествующая духу. Этими взглядами Шеллинг был обязан Гердеру, который в своих «Идеях о философии истории» утверждал, что в исторических событиях действует тот же закон, который мы усматриваем во всех явлениях природы, и что история человечества есть не более, как натуральная история человеческих способностей, деяний и влечений, подчиняющихся влиянию местных и временных условий<sup>2</sup>. Это положение, что развитие природы предшествует развитию разума — чрезвычайно важный момент в развитии идеалистической диалектики и составляет несомненную заслугу Шеллинга. Перенесение центра тяжести на природу впоследствии разорвало изнутри огромный мыльный пузырь «сознания», в который идеалистические философы хотели вместить и мир и человека с его Я. Но сам Шеллинг оставался еще в кругу идеализма. Он думал, что сама материя должна быть духовна, и переход от природы к духу представлял себе как движение — по ступеням — от бессознательной духовности к духовности ясного сознания в человеке. Природа в своем бессознательном творческом стремлении порождает дух. «Природа, — писал Шеллинг в одной из юношеских работ, — не есть нечто отличное от законов нашего ума», она «сама есть не что иное, как проявление непрерывной деятельности беспредельного ума». Во всей природе господствует одно

<sup>1</sup> См. выше, глава о Фихте.

<sup>2</sup> О Гердере см. Гайм, Гердер, особенно т. II, стр. 201 — 281, также Гайм, Романтическая школа, стр. 477, сл. и 496.

и то же стремление «к одному и тому же идеалу целесообразности, — стремление выражать до бесконечности один и тот же прототип, т. е. чистую форму нашего ума». Это учение Шеллинга было непосредственным продолжением отчасти идей Фихте о бессознательной интеллигции Я<sup>1</sup>, отчасти же — учения Лейбница о постепенном развертывании бесконечной и вездесущей жизни, восходящей от бессознательности к интеллекту.

Итак, задача философии Шеллинга состояла в том, чтобы представить, как из абсолютного Я — через природу — развивается дух. Исходным пунктом ему служили при этом основоположения Фихте, которые, однако, он интерпретировал по-своему и в направлении, представлявшем отклонение от Фихте. В то время как у Фихте центр тождества падал на понятие бесконечной активности Я, развивающего из себя всю систему разума, у Шеллинга основой его размышлений служила идея тождества. По учению Фихте, в абсолютном Я находятся делимые, т. е. изменяющиеся по количеству Я и не-Я. Так как они определяются по количеству, то они имеют общую или тождественную основу. Уже сам Фихте учил, что граница между ними может быть проведена только при условии общности. У Шеллинга эта общность превращается в тождество, а различие количественное — в различие по степени. Так как Я и не-Я составляют все, то вселенная есть абсолютное тождество, в котором Я и не-Я суть потенции или ступени одного и того же развития. Из этого абсолютного тождества или, попросту, Абсолюта надлежало развить природу, а из нее — дух. Развить природу — это значило объяснить происхождение материи, «один из величайших тайн философии», по выражению самого Шеллинга. При этом Шеллинг хотел не просто вывести из идеи Абсолюта принцип материи, но совершенно конкретно объяснить все эмпирические явления материальной природы из функций абсолютного Я. Подобно тому, как Фихте требовал, чтобы философия была насквозь конкретной историей разума<sup>2</sup>, так и Шеллинг хотел, чтобы она была насквозь конкретным учением о развитии природы. Эта конкретизация проблемы развития представляет важное приобретение диалектики. Здесь важно было не то, как проблема была решена, но то, что она была поставлена и что поставлена была именно как конкретная.

Дедукция природы из абсолютного Я вообще есть, как мы уже видели, камень преткновения для идеализма. У Шеллинга эти общие трудности умножались в силу особенностей его философии. Чем конкретнее становилась проблема развития, тем больше обязательств принимал на себя исследователь. Но особые трудности таились в понятии тождества. Чем сильнее подчеркивал Шеллинг идею тождества, тем труднее становилось понять, каким образом из абсолютного безразличия Я и не-Я, субъекта и объекта может развиваться природа во всем богатстве ее конкретных явлений. Впоследствии мы увидим, что в системе Шеллинга эти трудности так и остались непобежденными.

<sup>1</sup> См. выше, гл. IV.

<sup>2</sup> Там же.

Впрочем, сам Шеллинг не считал их попреобразимыми. Идея тождества не только не изымаете ему противоречащей развитию, но даже, напротив, он думая, что идея развития именно следует из идей тождества. «Содержание принципа тождества, — говорит Шеллинг, — не то единство, которое, перенес в круге безразличия, бесчувственно, не прогрессивно и бесплодно. То единство, о котором говорит закон тождества, есть единство непосредственно творческое». «Бытие воспринимает себя лишь в становлении»<sup>1</sup>. «Уже в отношении субъекта к предикату содержится отношение основания к следствию»<sup>2</sup>... «Поэтому вечное должно быть в своей непосредственности и, как оно есть в самом себе, также и основанием»<sup>3</sup>. Но еще до всякой двойственности, а стало быть, до всякой основы, до всякого существующего должна существовать в Абсолюте некоторая сущность, которую Шеллинг называет безосновной сущностью. Безосновная сущность не есть тождество; но абсолютное безразличие обоих начал (т. е. основы и существующего). Это безразличие «не есть продукт противоположностей и не содержит их в себе implicite, — но есть особая, обособленная от всякой противоположности сущность, в которой все противоположности уничтожаются и, следовательно, не существуют; поэтому единственны ее предикаты есть неимение предикатов»<sup>4</sup>. Если бы безосновное было абсолютным тождеством обоих начал: основы и существующего, — то оно содержало бы их в себе одновременно. В таком случае оба начала должны были бы приписываться безосновному в качестве противоположностей, в нем заключаться и потому опять-таки составляли бы одно. «Но именно потому, что безосновное есть по отношению к обоим началам совершенное безразличие, оно равно относится к обоим»<sup>5</sup>. Таким образом, безразличие Абсолюта «не есть ничто, не есть фикция»<sup>6</sup>. Оно не только вполне реально, но, кроме того, и единственно способно объяснить феномен развития. «Без безразличия, т. е. без безосновного, не существовало бы двойичности начал»<sup>7</sup>.

Сам Шеллинг очень хорошо понимал, в чем основная трудность проблемы становления, если за основание брать понятие тождества. С одной стороны, все вещи находятся в Абсолюте и выходят из Абсолюта, т. е. существуют благодаря основанию, которое находится в Абсолюте. С другой стороны, так как все вещи бесконечно отличаются от Абсолюта и отделены от него, они должны вытекать из основания, которое отличается от Абсолюта. Поэтому становление природы из Абсолюта возможно лишь при условии, если в Абсолюте существует нечто такое, что само не есть Абсолют. Отсюда Шеллинг заключает, что необходимо отличать основу вещей от их существования. Но-

<sup>1</sup> Ш'эллинг, Философские исследования о сущности человеческой свободы, СПБ., 1908, стр. 63.

<sup>2</sup> Там же, стр. 15.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же, стр. 66.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же.

погля эти образуют двойственность, неизбежную для понимания всякого становления.

Следовательно, понятие безосновного не только не уничтожает данного различия (различия основы и существующего), но подтверждает и обосновывает его. Различие основы и существующего оказалось отнюдь не чисто логическим или вспомогательным различием, но, напротив, «является весьма реальным различием»...<sup>1</sup>. В силу того, что безразличие Абсолюта равно относится к основе и к существованию, оказываются возможными одновременно и тождество Абсолюта (онга), и развитие природы (существование из основы), и связь между природой и Абсолютом (через отношение безосновного безразличия — к основе и существованию). Итак, проблема становится разрешимой: вещи имеют свою основу в том, что в самом боже не есть сам бог, т. е. в том, что есть основа его существования<sup>2</sup>. В согласии с этим выводом Шеллинг утверждает, что в его системе тождество не только не исключает становления, но, напротив, «единственно соответствующее природе вещей понятие есть понятие становления»<sup>3</sup>. Хотя, таким образом, в Абсолюте получился дуализм безосновного и основы, но, по утверждению Шеллинга, «именно такой дуализм вместе с двойственностью, признающей и единство, и есть единственно верный дуализм»<sup>4</sup>. Дедукцию эту Шеллинг сам называет «диалектическим разъяснением», основаным «на высшей точке зрения». Но совершение очевидно, что это «диалектическое разъяснение» могло казаться ясным и убедительным только его автору. Безнадежный и бесконечный дуализм «объяснения» только слегка прикрыт тканью головоломной и совершенней мистической дедукции. Зато оптимизм и уверенность, с какими Шеллинг приступал к выполнению грандиозной задачи своей философии природы, дали ему возможность пройти весь намеченный путь. Так или иначе — система была разработана.

Источниками Шеллинга в разработке философии природы были: во-первых, диалектический метод «Наукоучения» Фихте; во-вторых, натурализм Гердера, и, в-третьих, идея реальной противоположности сил, положенная Кантом в основание его работ по теории материи и неба.

Плодотворное кантовское понятие реальных противоречий в природе было вполне воспринято Шеллингом и в его философии природы принесло богатые плоды. Отыскание реальных противоречий в конечных вещах природы Шеллинг объявляет необходимым условием исследования: «Чтобы проникнуть в глубочайшие тайны природы, — говорит он в заключении диалога «Бруно», — следует неустанно исследовать противоположные и противоречивые конечные цели вещей; найти точку соединения не есть еще самое главное; самое важное — это вывести из нее ее противоположность; это и есть настоящая и глубочайшая тайна искусства»<sup>5</sup> (диалектика).

<sup>1</sup> Шеллинг, Философские исследования о сущности человеческой свободы, СПБ., 1908, стр. 66—67.

<sup>2</sup> Там же, стр. 27.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Шеллинг, Бруно, стр. 163—164

«Конкретизирование этой противоположности, — читаем мы в другом сочинении, — составляет высшую задачу науки. Поэтому упрек в том, что наука начинается с противоречий, несколько не беспокоит философа; он относится к подобным упрекам так же, как автор трагедии, которому зрители, познакомившись с прологом, заметили бы, что подобное начало может привести только к странному концу, жестоким действиям и кровавым происшествиям, — он ответил бы, что именно в этом и состояло его намерение».

Углубляясь в исследование природы, философ видит, что природа есть арена, на которой вечно происходит борьба противоположных сил: «...во всей природе действуют раздвоенные, реально-противоположные принципы; эти противоположные принципы, будучи объединены в одном теле, сообщают ему характер полярности; таким образом, в явлениях полярности мы знакомимся как бы с узкими и определенными сферами, в которых проявляется всеобщий дуализм»<sup>1</sup>. Поэтому «первый принцип философии природы состоит в том, чтобы сводить всю природу к полярности и дуализму», т. е. отыскивать противоположности сил и то, в чем эти противоположности объединяются.

К своей философии природы Шеллинг повсюду применяет трехчленность фихтеевского диалектического метода. Подобно Фихте он учит, что абсолютное Я заключает в себе две противоположные силы: отталкивания и притяжения. Возникновение продуктов природы возможно только в силу препятствия, которое ставится первичной положительной силе со стороны силы ей противоположной. Этот дуализм противоположных сил в природе всеобщий. Но столь же всеобщим является и принцип их объединения, синтетического примирения. Во всяком явлении проявляется не только дуализм, соответствующий антитезису, но также и полярность, соответствующая синтезу. Прототип полярности в природе — магнит, представляющий нераздельный синтез борющихся и противоположно направленных сил. В магните всеобщее явление полярности обнаруживается элементарным образом и особенно наглядно, но и всем остальным телам также присущ магнетизм, и всякое явление природы есть синтез реальных противоречий. Взгляд этот Шеллинг последовательно распространял на всю природу, жизнь и даже на бога. В природе неорганической антагонизмом противоположных начал обусловлены: материя с ее силами распространения и притяжения; магнетизм — с его противоположностью полюсов; электричество — с его противоположностью положительного и отрицательного зарядов; химическое средство — с его противоположностью щелочей и кислот и т. д. В органической природе антагонизм и полярность проявляются в противоположности возбудимости и возбуждения, а также в противоположности элементов всякой организации. В сфере сознания действует противоположность субъективного и объективного.

Противоположности, соединенные в одном и том же предмете, образуют внутреннее противоречие. Поэтому полярность есть именно

<sup>1</sup> Schelling, Von der Weltseele, I, 2, I, S. 476.

ущественное; реальное противоречие. Развитие есть там, где противоречия разрешаются с тем, чтобы вновь появиться уже на высшей ступени. Отсюда следует, что противоречие есть не только реальный факт, но и универсальный принцип и главный двигатель всей жизни и развития. Противоречие, — утверждает Шеллинг, — есть глубочайшая сущность и стимул жизни. Все живое должно идти через огонь противоречия. Если бы существовало только единство и все вещи пребывали в согласии, то самое стремление к движению не могло бы возникнуть<sup>1</sup>.

Во взгляде на реальную природу противоречия и на его значение в развитии Шеллинг пошел дальше всех своих предшественников. Учение это играет такую роль в его системе, что, например, Шопенгауэр именно в нем видел характернейшую черту всей натурфилософии Шеллинга. «Собственно наука философия (философия природы), установленная впервые Шеллингом, — писал он, — это отыскание единства и противоположностей в природе»<sup>2</sup>. Дальнейшее развитие и углубление этого учения были сделаны уже Гегелем, о чем речь впереди.

Утверждая, что каждое явление природы есть продукт противоположных сил, Шеллинг пришел к последовательному динанизму, т. е. к такому воззрению на природу, согласно которому вещи, как таковые, не имеют самодеятельного существования, но представляют вечно текущие процессы. Если бы вещи были совершенно самостоятельны, если бы они существовали отдельно друг от друга, то единство жизни и природе оставалось бы непостижимым. Но природа не есть совокупность механических раздельных элементов; единый порыв природной жизни дробится на противоположности, и мир вещей возникает лишь как результат борьбы полярных стремлений. Философия природы Шеллинга не абстрактно-метафизична. Как и у Фихте, субстанциальность вещей растворяется у него в их активной, изменчивой природе. Понятие динанизма необходимо влечет к понятию всеобщей связи вещей. В природе нет ничего абсолютно обособленного, но все ее явления и элементы связаны между собою в целое. Только с ограниченной, узкой точки зрения вещи кажутся стоящими вне отношения друг к другу. Более широкое и более истинное воззрение показывает, что ничто не существует само по себе, все связано со всем, и что даже там, где на первый взгляд — полная обособленность, — также господствует взаимная связь и единство. «Величайшая ловкость природы, — говорит Шел-

<sup>1</sup> См. особенно Шеллинг, *Die Weltalter*, Reclamsausgabe, Nr. 5581—5583, S. 191 ff. Hiermit begreifen wir dass das Seiende mit seinem Sein in diesem Moment zusammen das wider pruchvollste Wesen ist. Wir begreifen, dass die erste Existenz der Widerspruch selber ist, und umgekehrt nur im Widerspruch die erste Wirklichkeit bestehen kann, von dem einige sagen, dass er nur und nimmer wirklich sein könne. Alles Leben muss durchs Feuer des Widerspruches gehen; Widerspruch ist des Lebens Trichter und Innerstes... Wäre nur Einheit und alles im Frieden, dann fürwahr würde sich nichts rühren wollen, und alles in Verdrossenheit versinken, da es jetzt eifrig hervorstrebte, um aus der Unruhe in die Ruhe zu gelangen. Der Widerspruch, den wir hier begriffen, ist der Quellborn des ewigen Lebens; die Konstruktion dieses Widerspruchs (ist) die höchste Aufgabe der Wissenschaft.

<sup>2</sup> Шопенгауэр, т. IV, Новые паралипомены, стр. 351.

линг, — заключается в том, что она не допускает в себе ничего, что могло бы существовать само собою независимо от всей совокупности вещей, — не допускает ни одной силы, которая не была бы ограничена противоположной силой и могла бы существовать вне этой борьбы. Не допускает существования ни одного продукта, который не сделался бы тем, что есть, только благодаря действию и противодействию, который постоянно возвращает то, что получил и под новым видом снова получает то, что возвратил».

Положение о том, что все вещи и явления действительности связаны взаимодействием, представляет очень важный элемент диалектики. Развивая его, Шеллинг отирается от идей Фихте. «Так как природа есть связанное целое, — говорил еще Фихте, — то каждая сила связана со всеми другими». «В каждый момент своего существования природа есть связное целое; каждая отдельная часть ее должна быть в каждый момент такою, какая она есть; ибо все прочие таковы, каковы они суть; и невозможно сдвинуть с места песчинку, не произведя этим невидимых, быть может, для нашего глаза изменений во всех частях неизмеримого целого»<sup>1</sup>.

У Шеллинга отрицание обособленности выражено еще сильнее. «Именно потому, — говорит Шеллинг, — что истинная вселенная в себе заключает абсолютную полноту, ничего в ней нет отдельного от другого, вне другого, все абсолютно едино и одно в другом»<sup>2</sup>. «Никакое конечное само по себе не находится вне абсолютного и не есть частное только само для себя»<sup>3</sup>. Поэтому, говорит Шеллинг, «ты не будешь думать, что отдельные вещи, многообразные формы живых существ или иное что, тобою различаемое, действительно сами по себе содержатся во вселенной такими раздельными, какими ты их видишь. Скорее же, что они обособляются только для тебя»...

Впрочем по этому вопросу между взглядами обоих существует и различие — на этот раз не в пользу Шеллинга. У Фихте отрицание обособленности есть в то же время утверждение взаимодействия. Активизм мировоззрения Фихте не довольствовался одной критикой субстанциальности и шел гораздо дальше. Приведенный выше отрывок из сочинения Фихте, который мы, за неимением места, наполовину сократили, к тому же в лучшей его части, — навсегда остается образчиком больших достижений Фихте на путях диалектики. Напротив, у Шеллинга динамизм его философии природы с течением времени уступил место философии тождества. Центр тяжести переместился в понятие безразличия противоположностей в Абсолюте. Критикуя, подобно Фихте, метафизику субстанциальности с ее миром застывших и оторванных друг от друга вещей, Шеллинг, в отличие от Фихте, выдвигал не столько понятие взаимодействия вещей, сколько понятие их единства и связи во вневременном и всемирном безразличии Абсо-

<sup>1</sup> Фихте, Назначение человека, изд. Жуковского, II. 1906, стр. 12 и особению 13.

<sup>2</sup> Шеллинг, Бруно или о божественном и естественном начале вещей, стр. 103.

<sup>3</sup> Там же.

лота. В этом отношении, как и в некоторых других, его система есть шаг назад сравнительно с Фихте.

У Шеллинга интерес к натурфилософским построениям был выше интереса к методу. Его философия диалектична скорее по своим основным принципам, чем по их методическому обоснованию. Последовательно распространяя принцип реальной противоположности на всю природу, Шеллинг мало заботится о том, чтобы придать этому принципу методическую четкость и определенность. Строгая точность и упорная виртуозность синтетического метода «Наукоучения» оставались чужды Шеллингу. Это была поэтическая и романтическая натура, проникнутая идеями эстетического индивидуализма, с его культом своеиспания гениальной личности. Сравнительно с Фихте, изложение и обоснование у Шеллинга — расплывчатое и распространенное. И все же — такова уже была методическая тенденция классического идеализма — Шеллинг не мог пройти мимо логико-методологических проблем. Рассмотрение их оставляла желать у Шеллинга многое, зато тем важнее были принципиальные положения — острые и революционные.

Кант в анализе антических чистот разума еще признает абсолютное, незыблемое значение формального логического закона противоречия. У Фихте этот закон лишается ореола абсолютности и выводится — в качестве частного и потому относительно-значимого принципа — из второго основоположения «Наукоучения». У Шеллинга — уже прямое нападение на этот закон и острыя критика формальной логики. Во всем этом сказалась принадлежность Шеллинга к романтической школе. Романтический поэт Новалис, а также Фридрих Шлегель — вождь эстетической критики романтиков — пришли к убеждению, что формальная логика совершенно недостаточна для познания жизни, так как жизнь вся основана на противоречии. Необходимость противоречия, утверждали они, не только постигается высшим мышлением: ее источник — в самом бытии, и высший принцип логики — примирение противоречий — есть только отражение в мышлении, совпадение реальных противоречий самого бытия. Они с презрением отвергли закон противоречия или, вернее, запрет противоречия формальной логики, говоря, что «с законом соисем покончено». Тем с большим энтузиазмом они воскрешали из забвения старинное учение о «совпадении противоположного» (*coincidentia oppositorum*) философа XVI в. Джордано Бруно. «Принцип совпадения противоположного» Джордано Бруно, — писал Гаман к Гердеру, — имеет в моих глазах большие цепи, чем вся кантовская критика<sup>1</sup>. На Бруно ссылался и Шеллинг. Он также был невысокого

<sup>1</sup> Принцип совпадения противоречий действительно играл большую роль у Бруно: «Глубокая магия, — писал Бруно, — в искусстве извлекать противоположности, после того как найден пункт их воссоединения» (цитата по немецкому переводу, Giordano Bruno, Uebersetzungen, Bd. IV, S. 136). Впрочем принцип *coincidentiae oppositorum* был открыт не Джордано Бруно, как, понятому, думали романтики, но итальянским философом XV в. Николаем Кузанским, который развил его в целом ряде сочинений. Разница между Бруно и Николаем Кузанским та, что у Бруно в его могучем натурализме — *coincidentia oppositorum* обозначает совпадение реальных противоположностей в самом бытии. Напротив, у Николая Кузанского это учение имеет чисто мистический

мнения о формальной логике. В своем диалоге «Бруно» Шеллинг отличает познание посредством рассудка от познания посредством разума. Истинное познание есть познание разума. Но в человеческом мышлении есть сфера, в которой разум подчиняется рассудку. Сфера эта и есть — обычное логическое мышление. Логика есть, по определению Шеллинга, «наука только рассудка и образовалась она через... подчинение рассудку всей области разума»<sup>1</sup>. Высший вид логического познания — познание через умозаключения. В познании этом из двух суждений (большая или меньшая посылка) получается — третье» (вывод). Но даже и этот высший вид логического познания есть не истинное познание разума, но «простое познание рассудка». Это справедливо даже относительно философии тождества. Философия тождества от понятия безразличия и от суждения различия умозаключает в единству того и другого. Но это есть единство, подчиненное рассудку. «Ибо разум, — говорит Шеллинг, — содержитсѧ во всем, но в созерцаніи он подчинен созерцанию, в рассудке рассудку; рассудок и созерцание абсолютно едины в разуме, в умозаключении же ты имеешь в большей посылке то, что соответствует рассудку, в меньшей посылке то, что соответствует созерцанию; в первом случае общее, во втором частное, раздельные для рассудка и соединенные в заключении только для разума»<sup>2</sup>. Поэтому, заключает Шеллинг, большая ошибка «считать этот подчиненный рассудку разум за самый разум»<sup>3</sup>. Поэтому и философ, ищущий философию в логике, не может надеяться ни на что. «Обо всех, кто рассчитывает найти философию в этом (т. е. рассудочно-логическом) виде познания... мы должны будем сказать, что они еще не

и идеалистический смысл. По учению Кузанского, противоположности совпадают не сами по себе, одна с другою, но таким образом, что в идеальной сфере единства все противоречия исчезают, и логический «запрет противоречия» просто неприменим там, где мы из области раздельного существования противоположностей переходим к высшую, оять-таки идеальную, сферу их единства. Поэтому, говоря о совпадении противоположного, Николай Кузанский кроме термина *coincidentia oppositorum* употребляет другие, подчеркивающие не столько идею «реального совпадения», сколько идеального единства (например *unitas, contemplatio oppositorum, non aliud* и др.). Тот факт, что романтики (в том числе и Гегель, как мы увидим) примирили не к Николаю Кузанскому, а к Бруно, — имел громадное значение. Анализ противоречий был перенесен из сферы мистических интуиций на почву реальности, в этом сказалась здоровая реалистическая сторона классического немецкого романтизма. В лучшие периоды своего существования романтизм представил сочетание элементов реализма и романтизма (в узком смысле слова). Романтизм есть выражение недовольства действительностью и замена ее — в мечтах — иной, лучшей. Но недовольство действительностью, ее критика и отрицание предполагают контакт с ней и глубокое ее знание. У многих романтиков был необычайно острый взгляд, открывавший им в реальности то, чего в ней не видели «попожительные» натуры. Такой романтизм двойствен: одной стороной он обращен к действительности, от нее всегда отправляется, другой от нее отворачивается. Критическая, отрицательная сторона в романтизме может быть очень революционна. Другое дело — «позитивная» сторона романтизма. Она часто служила худшим целям реакции и реставрации.

<sup>1</sup> Шеллинг, Бруно, стр. 141—142.

<sup>2</sup> Там же, стр. 141.

<sup>3</sup> Там же, стр. 141.

«поступили порога философии»<sup>1</sup>. Только тот философ, кто помимо ического познания, в котором разум подчинен рассудку, обладает высшим познанием разума, сущность которого в том, что конечное и бесконечное усматривается в вечном. «Разум есть в человеке начальная мудрость, в которой все вещи содержатся совместно, но, же, раздельно, — объединенные друг с другом и вместе с тем прописывающие свободу своей индивидуальности». Такой разум есть «личная цель философии», которая заимствует свое имя «от этой начальной мудрости...»; «абсолютное тождество... полагается, как бесконечное самопознание; следовательно, в нем не может быть вообще него (например ограниченности), что бы не было положено также под формою самопознания, и это должно с необходимостью проходить до тех пор, пока это тождество не оказывается положенным под формою абсолютного самосознания»<sup>2</sup>. Для людей, поработивших рассудочным логическим мышлением, высший вид познаний имеет недосыгаемое положение. Язык не только не помогает нам доселе высшего познания, но скорее мешает, «ибо язык заимствован из отпечатков и создан рассудком»<sup>3</sup>. Но кто возвышается до сознания недостаточности рассудочного мышления, тот понимает относительную ценность понятий и законов формальной логики. «У всякого понятия есть, свое определенное место, на котором это понятие только применимо и которым определяется не только значение понятия, но и его пределы»<sup>4</sup>. Относительность логических правил и законов рассудка есть частный случай всеобщей относительности, которая царит во всей природе. Диалектику относительности Шеллинг развивает и в натурфилософии и в этике. «Если бы в теле не было корня холода, невозможно было бы ощущение тепла. Ни силу притяжения, ни силу отталкивания нельзя мыслить чем-то обособленным, ибо на что действовала бы сила отталкивания, если бы притягивающее начало не давало чи такого объекта, и точно так же, на что действовало бы притягивающее начало, если бы оно не имело в самом себе некоторого отталкивающего элемента. Вполне верно поэтому диалектическое утверждение: добро и зло — одно и то же, лишь рассматриваемое с разных сторон, или еще: зло в себе, т. е. рассматриваемое в корне своей тождественности, есть добро, как и наоборот, добро, рассматриваемое в своей раздвоенности и не тождественности, есть зло»<sup>5</sup>.

В этой связи мыслей Шеллинг, несомненно, имел все данные для того, чтобы применить к диалектическому методу, намеченному Фихте. Мы уже видели, как широко провел Шеллинг трихotomy (трехчленное деление) тезиса, антитезиса, синтеза в своей философии природы. Под воздействием фихтевского синтетического метода Шеллинг раз-

<sup>1</sup> Шеллинг, Бруно, стр. 143.

<sup>2</sup> Schelling, Darstellung meines Systems der Philosophie. § 50, дополн. поясн. 1 (отд. I, т. IV, стр. 139—140).

<sup>3</sup> Шеллинг, Бруно, стр. 143.

<sup>4</sup> Шеллинг, Философские исследования о сущности человеческой свободы, стр. 70.

<sup>5</sup> Там же, стр. 61.

работая свой собственный метод — «метод потенцирования». Суть этого метода станет ясна, как только мы вспомним, какие проблемы составляли основу системы Шеллинга. Из абсолютного тождества, т. е. объективного субъект-объекта он хотел постигнуть развитие природы, а из природы развитие духа. Но при этом природа, предшествующая духу, вовсе не казалась ему лицемерной субъективности. Развитие духа Шеллинг не мыслил, как внезапное порождение духа из мрака и духовного начала. Это развитие он представлял себе, как прогресс, как восхождение духа от низших ступеней объективности, которая ему присуща в природе, до высших, которых он достигает, становясь самим собой, т. е. субъектом. Прогресс или развитие субъективности есть в то же время процесс непрерывного объективирования. На каждой ступени объективирования мы видим единство субъективного и объективного, или новую форму тождества, которая, в свою очередь, ненабежно уступает место следующей — еще более высокой объективизации. Понятый таким образом мир есть ряд потенций субъект-объекта, развивающееся самопознание субъекта, которое еще брезжит в мире природы, но неуклонно возвышается и, развиваясь через природу, достигает в человеке познания собственной сущности. Этот метод, который Куно Фишер удачно назвал «методом возрастающей субъективности», был, в сущности, создан Фихте. «История разума», программно выставленная Фихте, есть история прогресса субъективности, перехода от бессознательности к сознанию. Но у Шеллинга применение этого метода было гораздо шире, так как по этому методу Шеллинг ориентировал всю свою философию природы. Рассматривая различие между субъективностью и объективностью, как различие по количеству, Шеллинг, естественно, видел в мире ряд потенций, которые в своей последовательности все вместе выражают принцип развития, а каждая в отдельности — тождество. Философский метод состоит в развитии потенций, из которых слагается развитие мира, переход с низшей ступени на высшую. Этот «метод потенцирования» был, в сущности, диалектическим методом, а учение о том, что каждая высшая ступень развития заключает в себе, как частный момент, низшую, — было значительным достижением. Впоследствии «метод потенцирования» перешел у Гегеля в «диалектический метод» и был еще более развит и дифференцирован. Диалектический строй философии Шеллинга проявился и в прямом интересе к диалектике. О ней Шеллинг говорит часто и с большим подъемом. «Существует, — писал он в конце «Философских исследований о сущности человеческой свободы», — собственно научный энтузиазм, проявляющийся во влечении к диалектическому искусству. Поэтому же существует и диалектическая философия, в качестве науки представляющая особое определенное самостоятельное целое, отличающееся и от поэзии и от религии и отнюдь не тождественное с тем, с чем ее смешивают в столь многочисленных современных сочинениях<sup>1</sup>. Диалектическое начало

<sup>1</sup> Шеллинг, Философские исследования о сущности человеческой свободы, стр. 73.

есть, по Шеллингу, необходимая мера и норма философии. «Раз у философии, — говорит он, — отнимают диалектическое начало, т. е. разделяющий (и именно благодаря этому вносящий единство и порядок) рассудок и лишают ее вместе с последним и первообраза, которым она руководится, она уже не имеет в себе ни меры, ни какой-либо нормы»<sup>1</sup>. Только наука и диалектика «закрепят и навсегда утвердят в нашем познании появлявшуюся чаще, нежели мы думаем, но всегда ощущать исчезавшую, исчезнувшую перед всеми нами, но еще никем не охваченную во всей полноте своей, систему»<sup>2</sup>. Стремление к диалектическому методу простипалось у Шеллинга очень далеко. В своих «Мемориях о методе академических научных занятий» он настаивал на том, что все частные науки, даже в разработке своих специальных вопросов, должны обращаться к руководству философии с ее диалектическим методом. Самое диалектику Шеллинг понимал главным образом как искусство сложения понятия в единство и разложения его на множество. Диалектика выполняется рассудком при помощи разделения. Диалектика связывает бесконечное с конечным, а так как потребность в таком связывании — неискоренима, то неискоренима и диалектика. «Ибо не очевидно ли, что склонность полагать бесконечное в конечном и, наоборот, последнее в первом — господствует во всех философских речах и исследованиях. Эта форма так же вечна, как и сущность того, что в ней выражается; не сейчас она возникла и никогда не кончится; она, как говорит Сократ у Платона, — бессмертное, не стареющее свойство всякого исследования. Юноша, однажды ее вкушивший, так раздусится, как будто он нашел сокровище мудрости, и, вдохновенный своей радостью, с удовольствием берется за всякое исследование, то ссыдиная в единство понятия все, что ему встречается, то вновь разделяя и разделяя на множество»<sup>3</sup>.

Мы отметили ценные стороны философии Шеллинга, благодаря которым она оказалась плодотворной для дальнейшего развития диалектического метода. В следующей главе мы увидим, насколько велико было влияние Шеллинга на диалектику Гегеля. Тем не менее, при всем положительном своем значении — диалектика Шеллинга таила в себе большие недостатки. Отчасти корень этих недостатков лежит в идеалистическом характере системы Шеллинга. Поскольку Шеллинг был идеалист, он, конечно, не был в состоянии, при всем своем даровании, решить проблемы, которые вообще не могут быть удовлетворительно решены на почве идеалистической философии. Эти недостатки — общие у Шеллинга со всеми идеалистами, и в них сказалась историческая и социальная — классовая — обусловленность его мировоззрения. Но если в философии Шеллинга и специальные недостатки, присущие ему, как представителю вполне определенного и исторически и социально вполне детерминированного момента в развитии идеалистической философии. Благодаря наличию этих недостатков, историческая роль фило-

<sup>1</sup> Шеллинг, Философские исследования о сущности человеческой свободы, стр. 73.

<sup>2</sup> Там же, стр. 72.

<sup>3</sup> Там же, стр. 97.

софии Шеллинга — двойственная: она и реакционна и революционна в одно и то же время. Эта двойственность — хороший пример той двусторонности романтизма, которая была нами отмечена выше. Под влиянием глубоких причин социально-экономического и социально-политического порядка романтическая философия и литература все больше и больше отходили от революционной критики действительности и сосредоточивались на «положительной» задаче — построить в идеале, в мышлении иную, лучшую действительность. При этом прежние антиномии буржуазного идеализма, с его культом гениальной и своевольной личности, с течением времени получали «разрешение» в духе — хотя и «возвышенного» — примирения с действительностью. Эта «позитивная» философия стремилась примирить противоречия бытия и построить в мышлении такую систему, в которой все эти противоречия получали бы разъяснение и разрешение с некоторой высшей — разумеется, идеалистической — точки зрения. Романтические бури стихали, наступало примирение с действительностью. Так называемая философия «позитивизма», которая во Франции вовсе не была изобретением одного Огюста Конта, как иногда думают, есть по существу реакционное течение, соответствующее эпохе Реставрации и стоящее в прямой связи с философией романтиков<sup>1</sup>. Таким «позитивным» философом был и Шеллинг. Его философия, развиваясь в течение целого ряда десятилетий, принимала все более реакционный характер и с каждым новым периодом принимала все новый вид. Уже в начальном пункте ее развития мы находим идею тождества абсолютного субъект-объекта, которая впоследствии была развита в целую внушительную систему тождества, глубоко реакционную по сути и весьма импонировавшую многочисленным поклонителям Шеллинга. Но и с самого начала философской эволюции Шеллинга его философия природы развивалась в пределах идеализма и не могла из него выйти. Тот «выход на широкое поприще объективной науки», которого искал Шеллинг, преодолевая субъективизм трансцендентального идеализма Фихте, оказался не выходом, но лишь переходом с одной идеалистической позиции на другую. Объективный субъект-объект, из которого предстояло развить феномен природы, а затем и духа, оставался у Шеллинга все же субъективным субъект-объектом.

«Громадная ошибка Шеллинга,—говорит Гайм,—заключалась в том, что отвлеченнную схему человеческого сознания он нашел достаточной для того, чтоб посредством ее перепесения на природу окончательно систематизировать явления природы или, вернее, тогдашние отрывочные сведения об этих явлениях,— для того чтобы вывести эти явления из одной конечной причины и распределить их в неизменном последовательном порядке по степеням. Замечание Бекона, что силлогизм не дороет до тонкостей природы, вполне применимо и к этой незрелой попытке Шеллинга»<sup>2</sup>. «Метод потенцирования» был основан на идее, что

<sup>1</sup> Реакционная сущность «позитивизма» и его связь с романтикой прекрасно раскрыты в книге Е. В. Спекторского, Очерки по философии общественных наук, ч. I.

<sup>2</sup> Р. Гайм, Романтическая школа, М. 1891, стр. 515.

природа есть все же спящий дух или разум, возвышающийся до полного самосознания в органической жизни и в человеке. То, что душа созерцает в природе, есть, по Шеллингу, «лишь ее собственная разымающаяся природа. Своими собственными творениями она обозначает незаметно для обыкновенного глаза, но ясно и определенно для философа тот путь, по которому она постепенно приходит к самосознанию. Внешний мир раскрыт перед нами так, что мы должны вновь отыскать в нем историю своего духа»<sup>1</sup>. Натурализм Шеллинга был натурализм антропоморфический. Даже понятие «препятствия» («толчка» по терминологии Фихте), необходимое для объяснения развития и возышения интеллекта, Шеллинг рассматривал не как материальную данность, независимую от духа, но как такую «преграду», которая порождается самим же духом. Теоретический разум или интеллект видит себя связанным в своей активности, и потому ему кажется, будто преграда — есть внешнее препятствие, положенное независимо от него. Но этот взгляд — чистейшая иллюзия интеллекта. Преграда, необходимая интеллекту для его развития, может быть полагаема только самим интеллектом. Теоретическая философия должна раскрыть эту иллюзию и доказать идеальность преграды. Задача эта оказывается возможной, так как, углубляясь в анализ своего интеллекта и его развития, философ открывает путь к познанию объективной эволюции разума. В самопознании субъективного духа повторяется порядок его объективного развития.

Философ рассматривает интеллект в процессе развития и заставляет его как бы возникнуть перед своими глазами. Природа с необходимостью производит дух, философия свободно воспроизводит весь порядок этого порождения. В теоретическом интеллекте совпадают оба ряда: реальный ряд произведения и идеальный — воспроизведения. «Трансцендентальное» знание есть припоминание.

Итак, с одной стороны, сама природа есть процесс созерцания и знания. Полярию действующие в ней силы не чужды созерцанию: они сами являются его факторами. С другой стороны, природа вовсе не есть феномен индивидуального сознания: она совершенно реально, и в этой своей реальности объективно обосновала и совершенно самостоятельна. Из совпадения обоих рядов — реального и идеального — следует их тождество. Природа не есть только субъект и она не есть только объект. Природа — субъект-объект, в котором исконное тождество на каждой ступени развития или «потенцирования» выражается в ином виде, принимает иную форму.

Философия тождества объясняет и бытие и знание. Совпадение представления предмета с самим предметом объяснимо только в том случае, если объект тождественен с субъектом, если «представление есть и предмет и представление... (если) оно есть и оригинал и копия»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> S. helling, Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre. Werke, Abt. I, B. I, S. 382.

<sup>2</sup> Там же, стр. 362.

Но чем энергичнее настаивал Шеллинг на идеи тождества, тем труднее было ему — оставаться на почве идеализма — провести учение о развитии. История образования шеллинговской философии показывает, что, по мере эволюции Шеллинга, идея развития, становления все большие и больше поглощалась у него идеей тождества. Во-первых, самое развитие Шеллинга — в согласии с индивидуализмом и антропоцентризмом своего мировоззрения — понимал далеко не в духе современных представлений. Для нас развитие есть реальный процесс эволюции, совершающийся во времени и причино-обусловленный. Иначе у Шеллинга. Развитие он понимает телесологически, т. е. как связь моментов, объединенных общей идеей цели. То развитие, о котором говорит Шеллинг, не совершается во времени. Идея развития означает у Шеллинга только то, что все находимые нами в неорганической и органической природе формы не существуют вней отдельно друг от друга. Всех этих форм есть общий момент цели, к которой направляется развитие, и каждая из форм в отдельности более или менее отвечает идеи этой абсолютной цели. Таким образом, градация развития рассматривается не во времени. Каждая ступень развития характеризуется не тем положением, какое она занимает во времени, не предыдущими и последующими моментами, но исключительно большей или меньшей близостью к идее цели. При таком понимании развития порядок действительной последовательности форм во времени заменяется их сравнительной оценкой — с точки зрения соответствия каждой из них идее цели. Но если так, то философия развития не есть ни «история сознания», ни «история природы», ибо ей нехватает основного условия всякой истории: учения о последовательности ступеней развития и их причинной связи во времени<sup>1</sup>. Телесологическое понимание развития подрывает в корне диалектическую ценность философии Шеллинга, ибо диалектика должна быть методологией конкретного исторического исследования реальных процессов, протекающих во времени и обусловленных каузально. До такого понимания диалектики Шеллингу было

<sup>1</sup> Очень отчетливо разъясняет шеллинговское понятие развития Виндельбанд. По его словам, теорию развития Шеллинга «нельзя понимать как теорию постепенного происхождения в строгом смысле слова. «Развитие» составляет для него только идеальное соотношение... под ним подразумевается только то, что последовательный ряд ступеней природы представляет систему явлений, в которой каждое явление занимает по отношению к остальным определенное место, а целое всей этой системы проникнуто одной основной идеей со всеми ее соотношениями. Таким образом, это учение о развитии является не столько теорией причинного объяснения, сколько скорее истолкованием явлений. Оно хочет постичь, какое значение может быть приписано каждой отдельной вещи в системе целого; в общем итоге это — учение о ценности единичных явлений по отношению к общей цели природы. Поэтому все его дедукции, все промежуточные и переходные ступени употребляются в телесологическом смысле, и оно лишь постольку может считаться теорией постепенного происхождения, поскольку оно исходит из точки зрения Наукословия, что происхождение всех вещей объясняется той целью, которую они должны выполнить. Переход одной формы природы в другую обусловлен у Шеллинга не механически, по телесологически...» («История новой философии», т. II, стр. 208).

далеко. Напротив, с годами даже та телесофическая теория развития, которую он изложил в своей философии природы, стучевалась перед лицом все более и более настойчиво развивающейся им философии тождества. Идея реального существования противоречий все более застолнялась идеей их примирения и единства в тождестве Абсолюта. Абсолют поглощал как основную противоположность субъект-объекта, так и все производные противоположности внутри природы и сознания. Хотя в программе системы стояло объяснение конкретного развития эмпирической действительности, однако в развитии системы понятие становления шло неуклонно на ущерб. Абсолют превращался во вне-мириного и вневременного бога, а понятие тождества — в настоящую мистику единства противоположностей: «так как мы ставим на первое место единство всех противоположностей, — писал Шеллинг в диалоге «Бруно», — само же единство вместе с тем, что мы называем противоположностью, вновь образует высшую противоположность, то мы, чтобы считать это единство высшим, предполагаем, что эта противоположность, вместе с противостоящим ей единством, заключена в нем и определяет это единство как такое, в котором единство и противоположность, само себе равное и неравное составляют единое»<sup>1</sup>. Это вышеупомянутое единство нельзя, по Шеллингу, понимать так, будто оно прямо заключает в себе указанную выше пару: единства и противоположности. Шеллинг решительно отрицает, что единство и различие «противоположны относительно высшего единства»<sup>2</sup>. «То, что в некотором третьем может перестать быть противоположным и стать единым», Шеллинг называет «относительно противоположным»<sup>3</sup>. В абсолютном тождестве божества меркнут все относительные противоположности. Но отношению к ним Абсолют есть полное безразличие или индифферентность противоположного. К этой цели безразличия Абсолюта сходятся как к центру все штии философии Шеллинга (начиная с эпохи, когда он стал развивать философию тождества). Предложенное Шеллингом чистическое различие «основы» и «существующего» тесно примыкает к тому же центру. Но чем сильнее настаивал Шеллинг на моменте безразличия, тем труднее становилось понять, каким образом из безусловного безразличия Абсолюта могли быть произведены природа и дух, т. е. конкретная эмпирическая действительность. Ведь тот мосток, который Шеллинг хотел перебросить от Абсолюта к природе своим различием основы и существования, был совершенно призрачен. Получалась удивительная и для системы роковая диалектика: задуманная, как учение об абсолютном тождестве, система раскалывалась в дуализме бога и мира. Жажда примирения противоположностей отбрасывала систему назад, в хорошо уже нам известные тупики идеалистического дуализма. Но тем острей и безнадежней становилась проблема с таинственным миром, задача дедукции его из бога. Чрезвычайно интересно подить, с какой роковой неизменностью Шеллинг все вновь и вновь воз-

<sup>1</sup> Шеллинг. Бруно, стр. 91—92.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

вращается к этой проблеме. Вопрос, говоря словами Шеллинга, состоял в том, «каким образом это выделение из вечного, с которым связано сознание, само может быть понято не только как возможное, но и как необходимое»<sup>1</sup>. Как возникает из божественной природы — конечная, из вечного единства вещей — их обособление в действительности? «Ни один вопрос, — говорит Шеллинг, — конечно, не может быть важнее, чем исследование об отношении конечного бытия к бесконечности и к Богу»<sup>2</sup>. «Если разум не дает ясного и определенного ответа на этот вопрос, то сама философия есть суетное занятие, и разумное познание вовсе не удовлетворяет нас и не удовлетворено»<sup>3</sup>. Постоянно возвращаясь к проблеме конечного, Шеллинг стремился преодолеть как теорию непрерывной связи между Богом и миром (так называемые учения об «эмансации» или об истечении мира из Бога), так и дуализм теории творения мира Богом. Для решения этой проблемы Шеллинг воспользовался идеей, которую он вычитал в «Федоне» Платона. Идея эта — отпадение конечного от бесконечного, обусловленного от абсолютного, мира от Бога. Становление материальной вселенной «может заключаться лишь в удалении, в отпадении от абсолютного». Условием возникновения мира является «полный разрыв с абсолютным». Абсолютное и вечное божество порождает в самом себе свой противообраз. Оно не только сообщает ему свою сущность, но вместе с ним и свою самостоятельность. Это бытие в себе есть не что иное как свобода. Свобода представляет «последний след и как бы отражение божества, заглянувшего в отпадший мир». Из этой первоначальной самостоятельности противообраза и исходит то, что в нашем мире явлений вновь выступает в форме свободы. По отношению к этому отпадению роль божества — двойственная. В Боге заключена лишь возможность отпадения — поскольку Бог необходимо заключает в себя «другое абсолютное» или свой противообраз. Но действительным отпадение оказывается исключительно в силу свободы противообраза и помимо камого бы то ни было участия самого Бога. Таким образом, последнее основание отпадения — свобода, и в основе чувственного мира лежит «идея, рассматриваемая со стороны ее самости».

«Достоин внимания и тот факт, — говорит Гайм, — что Шеллинг, начавший свою литературную деятельность объяснением одного мифа, окончил ее, по прошествии полустолетия, философией мифологии»<sup>4</sup>.

Религиозно-дуалистический и этический смысл этого учения совершенно ясен. Перед нами — настоящая мифология, история не только «отпадения», но даже «грехопадения» мира, построенная по аналогии с грехопадением человека и на той же основе — своевольной самости, необузданного и слепого хотения.

Таким образом, система тождества не только не разрешила собственных задач, но сама, в процессе своего углубления и под дав-

<sup>1</sup> Шеллинг, Бруно, стр. 108.

<sup>2</sup> Schelling, Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie § 161.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Р. Гайм, Романтическая школа, гл. IV, Шеллинг и натурфилософия, стр. 478.

лением указанных выше общих социально-политических обстоятельств разложилась в безвыходный, белыми нитками шитый дуализм. И эта судьба ее не случайна. Никакая попытка идеализма мыслить развитие, как рождение мира из Абсолюта, не может привести к положительным результатам. Не привела она к лучшим результатам даже Гегеля, у которого идея развития была проведена гораздо глубже, опиралась на конкретные интуиции реальной исторической действительности и не отошла на второй план идеей тождества. Ниже мы вскоре убедимся, что «философия природы» Гегеля в сущности возобновляла ту же идею «отпадения». Проблема становления может быть научно решена только на почве диалектического материализма.

## ГЛАВА VI. ДИАЛЕКТИКА ГЕГЕЛЯ.

Историческая миссия преемников Канта заключалась, как мы видели, в преодолении кантовского дуализма бытия и мышления. Система Фихте устранила не совсем ясное у самого Канта понятие вещи в себе<sup>1</sup>. С другой стороны, Фихте продолжил, развил и углубил идеи кантовской «трансцендентальной логики». Уже у самого Канта эта логика имела уклон в сторону учения о бытии, так как в ней Кант далеко выступил из границ формализма школьных логических учений, показывая, каким образом — в силу категориального синтеза, а также в силу высшей объединяющей деятельности трансцендентальной аперцепции, — чистое сознание «строит» весь мир природы — пусть только «мир явлений», но все же мир вполне действительный. В системе трансцендентального идеализма Фихте кантовское чистое сознание превращается в абсолютное Я, которое становится демиургом всей действительности. Вырванная Кантом пропасть между мышлением и бытием была заложена; дедукция логических категорий из деятельности Я превратилась в дедукцию категорий самого бытия; «трансцендентальная логика» пробразовалась в «историю разума», а история разума — должна была

<sup>1</sup> У Канта «вещь в себе» выступает в двух видах: во-первых, как реальная, но непознаваемая основа действительности. Об этом Кант говорит во многих местах «Критики чистого разума», но всего выразительнее, быть может, в «Прологеменах» (§ 32). «В самом деле, считая, как и следует, предметы чувств за приетые явления, мы, однако, вместе с тем признаем, что в основе их лежит вещь сама по себе, хотя мы познаем не ее саму, а только ее явление, т. е. способ, каким это неизвестное нечто действует на наши чувства. Таким образом рассудок, принимая явления, тем самым признает и существование вещей самих по себе; так что мы можем сказать, что представление таких существ, лежащих в основе явлений, т. е. чистых умственных сущностей, но только допустимо, но и неизбежно» (Кант, Прологемены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки; пер. Вл. Соловьева, М. 1893, стр. 91).

В этом смысле философия Канта есть реалистический агностицизм. Во-первых, «вещь в себе» трактуется у Канта в существенно ином смысле — как нечто лишь понятие, необходимое для того, чтобы не распространять чувственных наглядных представлений на сферу «вещей в себе», следовательно, чтобы ограничить объективное значение чувственного знания». В этом последнем смысле понятие вещи в себе («тоумена») есть только пограничное понятие, служащее для ограничения притязаний чувственности и потому имеющее только отрицательное применение» (Кант, Критика чистого разума, пер. Н. Лосского стр. 182—183).

превратиться в «историю бытия». Последнюю задачу Фихте лишь поставил, но не разрешил ее, сосредоточившись на этических вопросах.

Впрочем и независимо от идей «критицизма» немецкая философия конца XVIII в. и начала XIX в. подходила все ближе и ближе к идее тождества категорий логических с категориями бытия. Выдающимся представителем оппозиции к кантианству был Бардили (1761—1808). Вместе с Якоби Бардили прекрасно понимал, что кантовский дуализм мышления и бытия, будучи последовательно проведен, ведет к агностицизму, к полному отказу от научного познания действительности. Критика Бардили направлена против самых основ субъективной гносеологии Канта. Хотя Бардили согласен с критицизмом в том, что всякий процесс представления есть субъективная деятельность нашего сознания, тем не менее «представливание» и «мышление», по мнению Бардили, не суть одно и то же. Не всякое «представливание» есть «мышление». В отличие от простого «представливания», «мышление» есть такое представливание, которое вполне соответствует реальному бытию и с ним тождественно. То, что мы только представляем, есть лишь продукт субъективной деятельности сознания, но то, что мы мыслим, существует необходимым образом. Поэтому наука о мышлении есть в то же время и наука о бытии. Такая наука есть диалектика, и в ней логика составляет одно целое с онтологией. Задача диалектики Бардили в том, чтобы показать, каким образом объективная диалектика бытия воспроизводится или отображается в субъективной диалектике мышления. Так как, согласно взгляду Бардили, бытие и мышление тождественны, то диалектика бытия есть та же диалектика мышления: всякое бытие есть понятие; в развитии познания мышление образует понятия, которые соответствуют сущности реальных вещей. Диалектику мышления Бардили понимает как движение от смутных форм к формам все более и более ясным и отчетливым. Изображая эту диалектику мышления, философия — в силу основного положения о тождестве бытия и мышления — изображает и диалектику реальных категорий действительности. Градации идеальных форм мышления соответствуют градации реальных форм бытия. При этом каждая высшая ступень развития исключает предыдущей (но сохраняет ее в себе), как свой позший и подчиненный момент.

Ту же идею тождества бытия и мышления развил Шлейермакер (1768—1834), который в своем учении многим был обязан Спинозе и Шеллингу. Хотя в своей философии Шлейермакер был эклектиком и широко пользовался мыслями различных философов различных эпох, однако некоторые идеи, разработанные им, оказались очень важными для развития диалектики. Свои теоретические воззрения Шлейермакер излагал в лекциях, а также в сочинении «Диалектика», которое, впрочем, было издано только после его смерти (Ионасом в 1839 г.). Диалектика Шлейермакера состоит из двух частей. Первая «трансцендентная» анализирует понятие знания в его существе, т. е. знание само по себе. Вторая «техническая или формальная» рассматривает знание в его движении или становлении. Задача знания — в согласии мышления с бытием. Это согласие возможно, так как формы нашего

познания соответствуют формам бытия. Как и у Бардили, у Шлейермахера диалектика является одновременно и логикой и онтологией. Познание одновременно причастно и к идеальной и к реальной формам действительности. Соединясь в познании, эти формы одновременно и тождественны и противоположны. Понятие есть не только форма нашего познания: она соответствует формам бытия. Понятие соответствует вещам, как они существуют сами для себя. В мире реального бытия понятию соответствуют на низшей ступени «явление» и на высшей «сила».

Но хотя тождество бытия и мышления, реального и идеального, есть истинная основа действительности, однако, по мнению Шлейермахера, своего абсолютного осуществления тождество достигает только в идее бога. В идее бога исключается всякая противоположность бытия и мышления: о боге нельзя мыслить ни того, что он тождественен с миром, ни того, что он от него отделен. Напротив, в человеческом эмпирическом познании понятие тождества есть, правда, необходимый, но нигде не достижимый и полностью неосуществимый идеал; поэтому человеческое познание или мышление обречено всегда двигаться в противоположностях и никогда не может от них освободиться. Отсюда следует, что философия не есть готовая, уже сложившаяся наука. Философия возможна только как диалектика, т. е. как учение об искусстве философствования. Диалектика есть учение о знании, которое вечно созидаются, но никогда не приходит к своей цели — к абсолютному тождеству бытия и мышления. Диалектика показывает, каким образом мышление может приближаться к идеалу научного познания. Если, с одной стороны, диалектика зиждется на тождестве бытия и мышления, то другим условием ее существования является принцип беседы или совместного с другими людьми исследования. Знание не есть только индивидуальное мышление. Знание есть мышление сообща. Тождество мышления и бытия, переведенное в сферу человеческого знания, должно оказаться согласием мыслящих между собою.

Так как абсолютное знание недостижимо, но в то же время составляет необходимую цель мышления, то всякое мышление есть непрерывное движение и становление. Поэтому кроме понятия, соответствующего метафизической субстанциальной стороне действительности, существует еще форма суждения, соответствующая диалектической природе бытия. В то время как в понятии мышление рассматривает явления и силы в их особенности, как они существуют для себя, но против, в суждении мышление рассматривает вещи в их совместном бытии, в их взаимодействии. Учение о понятии и о суждении есть элементарная часть диалектики. Ее завершение — учение об индукции и дедукции. Индукция и дедукция суть формы мышления, в которых осуществляется становление или диалектика знания. Устой знания образует индукция, которая идет от познания явлений к познанию принципов. Выведение из принципов или дедукция возможно только на основе уже осуществленной индукции.

Далеко не новые, но выразительно высказанные, все эти мысли оказывали заметное воздействие. Особенно важно здесь отметить, что

тику субъективного идеализма, учение о соответствии форм познания формам бытия, учение о реальности категорий бытия<sup>1</sup>, различие субстанциальных и диалектических форм мышления (понятие и суждение), учение о познании, как о бесконечном становлении и приближении к абсолютной истине, идею коллективного социального характера науки и паконец высокую оценку индукции.

Шлейермахер стоял очень близко к кружку романтиков, во главе которых был Фридрих Шлегель: Если у Шлейермахера формальная логика субстанциальных понятий всего лишь дополнялась и расширялась логикой диалектической, то у Шлегеля формальная логика со своими законами тождества и противоречия нацело отрицалась и отвергалась, как низшая и крайне грубая форма познания. На место запрета противоречия Фридрих Шлегель выдвинул идею о том, что противоречие — всеобщий, необходимый и высший принцип действительности. Всякое познание движется в противоречиях, и всякое изменение осуществляется в силу взаимодействия полярно противоположных, но совершенно реальных и положительных сил. Так как реальное развитие движется через противоречия, то диалектика жизни не может быть погнана из закона противоречия формальной логики, и самый закон этот должен быть лишен абсолютного значения. Противоречием движется и реальное бытие, реальная жизнь и наше познание бытия. Поэтому противоречие не только не есть признак несостоительности мышления, но напротив — необходимое условие познания. По словам Шлегеля, «аждый человек, говорящий искренно, говорит неминуемо один противоречия». По отношению к каждому теоретическому положению можно утверждение, противоречащее ему, уничтожающее это первоежение. Через сознание противоречий, присущих нашему ограниченному рассудку, мышление возвышается до истины. Взгляды Шлегеля вожили бурную эволюцию, обильную переменами и поворотами. Однажды Шлегель проповедывал философию гениальной личности, свершающей с себя бремя всех запретов: логических, религиозных и нравственных. В позднейший период своей деятельности Шлегель стал настаивать на том, что философия должна быть обоснована на строго логических началах. Взгляд этот Фридрих Шлегель проводил в лекциях 1804—1806 гг., а также в позднейших работах: в «Философии истории» и в «Философии истории». В основу своей философии Шлегель поставил метод противоречия, который у него распространяется одновременно и на логику и на онтологию. В главных чертах метод Шлегеля отличает синтетический метод Фихте. Как и у Фихте, у Шлегеля метод через противоречие ведет к высшему единству, расчленяясь на три момента: положения, отрицания и синтеза.

Таким образом философская революция, заменившая старую логику метафизику диалектикой, надвигалась неудержимо и питалась из самых различных источников: к диалектике подошли с разных сторон представители критической философии, и ее продолжатели, и мы-

<sup>1</sup> Так, в отличие от Канта, Шлейермахер показывает, что пространство и время суть не только чистые формы наглядного представления: они также формы бытия, формы существования вещей в себе.

слители, стоявшие к ней в явной оппозиции. Как это часто бывает в истории идей, страна, отсталая в экономическом и социально-политическом отношении, оказалась передовой и революционной в своей философии. Чем более смутной и недифференцированной была экономическая и социально-политическая структура германского буржуазного общества в конце XVIII в., тем отчетливее и определеннее удалось германской классической философии перевести основные черты общественного бытия на язык философских идей и систем. Самая вялость, медлительность и застойность социальной эволюции Германии создавала, так сказать, отрицательные благоприятные условия для глубокого продумывания и завершения философских проблем. Но положительным, реальным источником этой поразительно интенсивной и углубленной работы были, конечно, великие революционные события, совершившиеся на Западе, в стране, где экономическая эволюция и классовая дифференциацияшли гораздо дальше вперед, чем в Германии. Революционность германской классической философии может быть понята только из схожности экономической, социально-политической и идейной жизни Германии с другими передовыми европейскими странами, и только на общем фоне экономической структуры капиталистического общества на грани XVIII и XIX вв. История философии, по прекрасному замечанию Плеханова, совершенно не может быть объяснена «логической филиацией идей»<sup>1</sup>. Революционность германской классической философии была отражением революционных событий и революционных идей во Франции, которые, в свою очередь, были вызваны и порождены общими условиями экономической и социально-политической эволюции. Классическая буржуазная философия в Германии означает наивысшую революционную точку, которой достигла буржуазия в своей духовной эволюции. Революционный передовой характер немецкой классической философии стоит вне всякого сомнения. Выдающиеся представители этой философии почти все испытывали на себе воздействие идей, шедших из Франции. С французской дареволюционной философией XVIII в. был тесно связана Кант; что же касается романтиков, то все

<sup>1</sup> Не могу не привести этого прекрасного места: разбирая вопрос о причине эволюции фактов духовной жизни, Плеханов замечает, что, согласно обычному представлению буржуазных историков, «все дело сводится к субъективной логике людей; говорится, например, что философская система Фихте логическая в teste k la (курсив мой.—В. А.) из философской системы Канта, философия Шеллинга логическая вытекла из философии Фихте, а философия Гегеля из философии Шеллинга». Так же логически объясняется смена различных школ в искусстве. Здесь есть, несомненно, своя доля истины, жаль только, что она ничего не объясняет. Мы знаем, что иногда переход от одной философской системы или от одной школы в искусстве к другой совершается очень быстро, в течение нескольких лет, иногда же для него требуются целые столетия. Откуда происходит это различие? Логическая филиация идей совершенно его не объясняет. Не объясняют ничего и указания общеизвестной школьной мудрости на взаимодействие и на случайные причины, «Говоря... о различных сторонах народной жизни, мы должны, не довольствуясь указанием на их взаимодействие, искать их объяснения в чем-то новом, «высшем», т. е. в том, чем обусловливается как самое существование их, так и возможность их взаимодействия» (Г. В. Плеханов, Сочинения, т. VII. «К шестидесятой годовщине смерти Гегеля», стр. 37—38).

вожди немецкого философского романтизма вступили в оппозицию к существовавшему тогда в Германии политическому порядку и представляли наиболее радикальную и революционную часть германского общества. Даже Канту приходилось вступать в пререкания с правительством из-за своей академической и литературной деятельности; гораздо резче сложились отношения между правительством и романтиками: в среде Фихте, Фридриха Шлегеля, Шлейермахера идеи и лозунги Великой французской революции пользовались самой горячей симпатией.

С годами радикальные тенденции германского философского романтизма пошли на убыль: бурный непримиримый радикализм сменился примирительными настроениями; созревавшее классовое самосознание ослабляло революционные порывы и заменяло их стремлением к «позитивной» философии, олицетворяющей консервативные устои классового быта. Философский романтизм перешел в философский «позитивизм». Такова была судьба и Фихте, и Фридриха Шлегеля, и Шеллинга. И все же в кульминационной точке своего подъема классическая философия достигла очень многое. Она завершила отображение основных антических буржуазного общества, а также создала основы диалектического метода, который был воспринят самыми активными и революционными классами рабочих и стал могучим орудием нового материалистического миросозерцания.

О Фихте известный историк романтизма Р. Гайм прямо говорит, что в его «Основных началах науки» «парадоксальность соединялась с радикализмом». «В голове Фихте, — говорит Гайм, — радикализм возник под влиянием достопамятной попытки французских революционеров разом превратить их отчество в государство, управляемое по законам чистого разума. Философские идеи Фихте развились из его политических идей»<sup>1</sup>. «Он смотрел на учение Канта не только глазами последователя Спинозы, но и глазами республиканца»<sup>2</sup>. По словам Гайма, половинчатостью кантовского учения о свободе — дуализмом мира чувственного и сверхчувственного — «не мог довольствоваться ум Фихте, стремившийся к тому, что безусловно, и настроенный на революционный тон»<sup>3</sup>. Идеи Фихте оказали влияние на Фридриха Шлегеля. Чистейший идеализм этого романтика был ярко окрашен в тона политического радикализма. В статье «Опыт понятия республиканизма», павленной брошюрой Канта о вечном мире, Шлегель отклонился от Канта в сторону чисто республиканского образа мыслей. Современный политический и общественный строй Германии Шлегель постоянно называет негодным. По его взгляду, монархия есть временная стадия, которая должна очистить путь для республиканизма. Подобно всем революционерам буржуазии, Шлегель свой классовый идеал свободы и равенства, направленный против феодализма, рассматривал, как оннечеловеческий и абсолютный. Шлегель признавал демократическую республику за единственную форму государственного устройства, со-

<sup>1</sup> Р. Гайм, Романтическая школа, стр. 198.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

ответствующую требованиям разума, а все другие формы отвергал. Он отстаивал политические права женщины и самым внимательным образом обсуждал условия, при которых позволительно народное восстание<sup>1</sup>. То, чего Шлегель не находил в безотрадной политической и общественной действительности Германии, он хотел усмотреть в далеком прошлом античной культуры. Идеализация античности представляла у Шлегеля, как и у многих романтиков, проекцию современных стремлений, чаяний и идеалов в отдаленное прошлое. В принципах политической организации древнего мира Шлегель желал высмотреть то, чего он не видел в окружающей его современности. Даже среди своих занятий искусствами и литературой Шлегель обращал большое внимание на связь греческих художественных произведений с греческими республиканскими учреждениями<sup>2</sup>. В одной из своих статей он противопоставлял законы Солона политической деятельности государственных людей своего времени; в статье «О пределах прекрасного» он называл республиканские учреждения греков формой настоящего государственного устройства, единственного, при котором возможна «любовь к отечеству». В своей полемике против Канта Фридрих Шлегель бросает, правда, только мимоходом, замечательную мысль, которая делает честь его историческому чутью и далеко опережает метафизические воззрения современников. Кант полагал, что вопросы о вечном мире, о принципах политической организации человеческой жизни могут быть разрешены только посредством обращения к вечным законам природы, которые сами по себе гарантируют окончательное торжество того, что соответствует требованиям разума. Напротив, по убеждению Шлегеля, «только из исторических принципов политического образования, из теории, преподаваемой политической историей, можно сделать удовлетворительный вывод касательно связи между политическим разумом и политической опытностью».

В рецензии на сочинения известного революционного писателя Георга Форстера, изгнанного правительством из Германии по обвинению в государственной измене, Фридрих Шлегель защищает Форстера, оправдывает его суждения о Великой французской революции. Самый тон его статьи был настолько оппозиционный, что она закрыла Шлегеля доступ в круг руководящих литературных деятелей Германии, живших в Иене и Беймаре. «Не буду от тебя скрывать, — писал Фридрих Шлегель своему брату Вильгельму, — что республиканские учреждения более близки моему сердцу, чем божественная критика и самая божественная поэзия». По его собственному признанию, он внимательно «следил за ходом замечательных и загадочных современных событий». «Вследствие этих занятий, — писал он, — начинают складываться в моем уме такие убеждения, высказывать которые было бы крайне неблагоразумно». Расхождение в политических воззрениях было причиной разрыва Фридриха Шлегеля со многими литературными деятелями эпохи.

<sup>1</sup> Р. Гайм, Романтическая школа, стр. 200—201.

<sup>2</sup> Там же, стр. 170.

Таков был разрыв с известным издателем журнала «Германия» Райхардтом. О нем Фридрих Шлегель писал: «У него много хороших качеств, но так как он не либерален, то с моей стороны было бы безрассудно поддерживать общность наших литературных занятий. Его мнимые республиканские убеждения оказываются и в политическом отношении и в литературном не чем иным, как старым «просветительским берлинцом», оппозицией против обскурантов и приверженцев французов...».

Гораздо умеренное Фридриха было его знаменитый старший брат, филолог, историк литературы и критик, Август-Вильгельм Шлегель. Но хотя Фридрих и не одобрял его мещанской умеренности, его неизвестны к французам, хотя он называл его «контрреволюционером», однако и Август-Вильгельм вынужден был вступить в оппозицию к современному порядку вещей. «Пока так все идет на свете, — писал он Шлейермахеру, — критика есть необходимый орган великой революции, и нам приходится самим создавать такое время, когда можно было бы всецело посвятить себя положительной деятельности».

Даже у Шлейермахера, который своими «Речами о религии» во многом способствовал повороту философского романтизма к религии и к мистике, религиозность, проникнутая идеями спинозовского пантезма, была замаскированной формой оппозиции против мракобесия современного официального богословия. Именно так воспринимали учение Шлейермахера его друзья и современники. По характерному замечанию Фридриха Шлегеля, у Шлейермахера религия сделалась органом «для сосредоточения оппозиции того века». Такое же впечатление вынес от «Речей» Шлейермахера и Новалис (Гарденберг), один из крупнейших поэтов романтизма. В статье о христианстве, немало удивившей и даже напугавшей его друзей, в том числе Гете, и навеянной чтением Шлейермахера, Новалис проводит тот взгляд, что именно Великая французская революция явилась необходимым условием и предвестником возрождения истинной религии. «Для того, кто способен понимать смысл исторических событий, — писал Новалис, — не подлежит никакому сомнению, что настало время возрождения, что предшественниками восстановления религии сделались именно те события, которые, повидимому, были направлены против религии и угрожали ей окончательной гибелью. Настоящая анархия есть именно тот элемент, из которого возникает религия» и т. д. Как ни наивны и парадоксальны эти идеи, глубоко характерно в них то, что революция, оппозиция, критика признавались необходимыми условиями возрождения культуры. Таким образом, философская и литературная революция романтиков была отражением глубокого политического и социального брожения, происходившего в недрах германской буржуазии. Естественно, что усмотреть реальное значение противоречия, уразуметь его творческую — разрушительную и в то же время созидающую — силу могли впервые только те люди, которые сами представляли воплощение социальных антагонизмов эпохи и которые отчетливее, чем другие, видели противоречивость господствовавших политических и социальных отношений. Неудивительно поэтому, что именно романтическая фило-

софии, которая стала классической уже в сознании ближайших восприемников, разработала основные принципы диалектического метода.

По всех своих предшественников затмил Гегель (1770—1831), истинный творец и завершитель идеалистической диалектики. Философия Гегеля представляет поразительно широкий и глубокий синтез не только всех ближайших к нему по времени тенденций, но также и наиболее ценных достижений античного мышления. Диалектика предшественников Гегеля опиралась, главным образом, на идеи трансцендентальной логики Канта: от нее отправлялся Фихте в построении своего синтетического метода. Из критицизма выросла также и система Шеллинга. Гегель усвоил все результаты этой богатой эволюции и завершил, довел до последних логических выводов все ее стремления. В этом смысле система Гегеля есть кульминационная вершина идеалистической философии. Но, примыкая самым тесным образом к истории германского идеализма, Гегель, более чем кто бы то ни было из современных ему философов, не исключая Шлейермакера и Шеллинга, был обязан своим развитием внимательному изучению античной диалектики.

Будучи наиболее синтетической из всех классических систем, философия Гегеля строго монистична по своему методу и по принципам конструкции. По словам Плеханова, «неоспоримое достоинство философии Гегеля в том, что в ней нет ни атома эклектизма»<sup>1</sup>.

Отправной точкой для философии Гегеля явились его разногласия с системой Шеллинга, к которому он одно время был очень близок, а также с системой Фихте и философией Канта. Основной недостаток кантовской философии состоит, по Гегелю, в ее дуализме. «Главный недостаток всякой дуалистической системы, и в особенности Кантовской, — говорит Гегель, — происходит от непоследовательности, с какой соединяют то, что за минуту перед тем признали самостоятельным и несоединимым, и, признавши истинным соединение обоих моментов и отвергнувши их самостоятельность, снова признают их истинными только в их раздельности»<sup>2</sup>.

Таково учение Канта о непозираваемости вещей в себе. «Нет ничего непоследовательнее, как утверждать, с одной стороны, что рас- судок познает один явления, а с другой стороны, принимать это зна- ние за абсолютное, говоря, что ум не может итти дальше и что таков естественный и абсолютный предел человеческого знания»<sup>3</sup>. По мнению Гегеля, критическая кантовская философия не вправе ставить человеческому познанию никаких непреходимых границ, так как «всякий недостаток, всякую границу знают и даже чувствуют только тогда, когда вышли за эту границу»<sup>4</sup>. Как известно, Кант видел неоспоримое преимущество своей философии в том, что она ничему не учит догматически, но, еще до всякого реального познавания,

<sup>1</sup> Г. В. Плеханов, Сочинения, т. VII, стр. 38—39.

<sup>2</sup> Гегель, Энциклопедия философских наук, ч. I, пер. Чижова, М. 1861, стр. 105.

<sup>3</sup> Там же,

<sup>4</sup> Там же, стр. 105—106.

исследует самую возможность познания, его условия, его крайние границы, его компетенцию. В глазах Гегеля это не достоинство критицизма, а, напротив, недостаток. Неоднократно Гегель высказывает глубоко верную мысль, развитую впоследствии Марксом<sup>1</sup>, о том, что права и границы познания должны быть постигаемы не теоретически, но абстрактно и не априорно, а в самой практике познавания, в самом процессе познавательной деятельности.

«Одно из основных воззрений критической философии, — говорит Гегель, — есть то, что прежде, чем приступить к познанию бога, сущности вещей и т. п., необходимо исследовать, может ли наша способность знания вести к нему, потому что нужно прежде знать инструмент, чем предпринимать труд, который должен быть исполнен с его помощью; если инструмент недостаточен, весь труд будет потрачен даром»<sup>2</sup>. Эта мысль показалась так проста, что она дозвудила всеобщее удивление и согласие. В результате последователи Канта стали отвлекаться от самих предметов знания, желая сосредоточить свой ум на познании самих себя, на познании формальных элементов мысли. Гегель согласен признать, что во всех других областях человеческой практики орудие или инструмент работы могут изучаться до производства самой работы, но это совершенно невозможно как раз в сфере познания: «всякое исследование, касающееся знания, — говорит он, — может быть совершено только в самом процессе познания...», «обратить свои изыскания на этот так называемый инструмент знания, значит не что иное, как познавать...»<sup>3</sup>, хотеть знать прежде, чем приступить к познанию, это так же нелепо, как нелепо умное наmerение того схоластика, который хотел выучиться плавать, прежде чем ити в воду<sup>4</sup>.

Таким образом, гносеология или теория знания в качестве особой философской науки, предшествующей всем конкретным наукам, совершенно исключается Гегелем из состава философии. Гносеология есть только выводы о знании, сделанные на основе уже осуществленных реальных познавательных актов. Проблема знания есть проблема не теории, но практики познания. «Теоретическое отношение к природе, — писал Гегель в другом сочинении, — должно быть дополнено существенными качествами практического отношения к ней... только при таком дополнении наше знание о природе будет цельно и полно»<sup>5</sup>.

Но и там, где Кант ставил перед философией первые задачи, он, как показывает Гегель, не мог их правильно разрешить. Канту не удалось вывести основные логические категории знания из открытого им трансцендентного единства самосознания или из «чистого Я». Причина неуспеха, по Гегелю, в том, что свое учение о категориях

<sup>1</sup> См. Маркс, второй тезис о Фойербахе, об этом см. ниже гл. VII.

<sup>2</sup> Гегель, Энциклопедия, I, стр. 13.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. К примеру с «плаванием» Гегель неоднократно возвращается в других местах.

<sup>5</sup> Гегель, Энциклопедия, II, Философия природы, т. I, М. 1868, стр. 24.

Кант в основных чертах позаимствовал из ходячей логики — из той таблицы суждений, которая была найдена логикой путем крайне несовершенного эмпирического описания мышления.

Заслуга Фихте, по мнению Гегеля, в том, что он первый понял необходимость не только описать и перечислить категории мышления, но также вывести их из основных определений самого мышления и «показать их внутреннюю необходимость»<sup>1</sup>. По своему замыслу философия Фихте «должна была, по крайней мере, убедить, что понятия, суждения, умозаключения, составляющие материал обыкновенной логики, не должны быть воспринимаемы одним наблюдением и эмпирически, а должны вытекать из самого мышления»<sup>2</sup>. Монистическая задача философии Фихте требовала, чтобы из абсолютного Я были выведены все категории: как мышления, так и бытия природы, чтобы вся наличная действительность была развита и постигнута из единого исходного идеалистического принципа. Синтетический метод Фихте и был попыткой такой дедукции. Но и Фихте не удалось выполнить основную задачу идеализма. Здесь Гегель метко поражает самое слабое место системы Фихте: ее неспособность дать удовлетворительное объяснение феномена природы, которая никак не может быть «выведена из одного лишь духовного начала: чистого или абсолютного Я. По словам Гегеля, в системе Фихте «вещь в себе или бесконечное сопротивление, правда, вводятся непосредственно в Я и суть для него единое; но они исходят от некоторого свободного ииобытия, остающееся пребывать, как отрицательное ииобытие. Поэтому Я, правда, определяется, как идеализированное, сущее для себя, как бесконечное отношение к себе; но сущее для себя не заканчивается исчезновением этого потустороннего или его направления к потусторонности»<sup>3</sup>. С большой прощадительностью Гегель отмечает, что в конце концов и у Фихте полного монизма нет, так как двойственность Я и не-Я, мышления и природы, осталась у него необъясненной и непримиленной. По словам Гегеля, в «Наукоучении» Фихте, «за первым основоначалом этого изложения: Я=Я, следует второе независимое от него противоположение не-Я; отношение между ними сейчас же принимается как количественное различие, не-Я от части определяется, от части не определяется через Я. Не-Я продолжается таким образом непрерывно в свое ииобытие так, что оно в своем ииобытии остается противоположным, как нечто не снятое. Поэтому, после того как заключающиеся тут противоречия развиты в систему, конечный результат оказывается тем же отношением, каким было и начало; не-Я остается бесконечным отталкиванием, безусловно другим; последнее взаимное отношение его и Я есть бесконечный прогресс, стремление и порыв, то же самое противоречие, с которого начали»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Гегель, Энциклопедия I, стр. 79.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Гегель, Наука логики, I, I, стр. 93.

<sup>4</sup> Там же, стр. 150—151. О том же ср. Гегель, Феноменология духа, стр. 108—109. У Фихте, читаем мы здесь, разум «находится в непосредственном противоречии, утверждая в качестве сущности двойственное, т. е.

Несомненные преимущества сравнительно с системой Фихте имела в глазах Гегеля система Шеллинга. В идеализме Шеллинга «делимое Я» и «неделимое не-Я» уже не могут быть приравниваемы к Я системы Фихте. Они не могут быть выделены из самоподогревания и саморазличения этого Я, так как та первичная и общая идеальная сущность, которая лежит в основе Я и не-Я, сознания и природы, мышления и бытия, не может называться ни природою, ни духом, но только их абсолютным тождеством. Однако и это учение страдало крупными недостатками. Шеллинг не мог удовлетворительно показать, каким образом из абсолютного тождества или безразличия мышления и бытия может быть постигнуто конкретное развитие природы и человеческого духа. Тема развития была у него лишь поставлена, но не разрешена. Источником этой неудачи Гегель считал ошибочный метод Шеллинга. Шеллингу не удалось превзойти дуализм системы Фихте. В философии Шеллинга диференциация (выделение) Я и не-Я, мышления и бытия, происходит не в Абсолюте, а вне его. Так как, по Шеллингу, Абсолют есть совершенное безразличие («целостная индифференция») субъективного и объективного, то развитие или выделение природы и духа может произойти только вне Абсолюта. Конкретное, или, как его называет Шеллинг, единичное бытие вещей находится вне абсолютного тождества, природа и дух отрываются от Абсолюта. Если в начале своей деятельности Шеллинг пытался еще устранить этот дуализм<sup>1</sup>, то впоследствии он, напротив, старался его углубить и обосновать.

Замаскированный дуализм шеллинговской философии не мог укрыться от проницательности Гегеля. Уже в раннем своем сочинении «Различие между философией Фихте и Шеллинга», написанном в период дружбы с Шеллингом и зависимости от него, Гегель совершенно ясно ставит перед собою задачу преодолеть дуализм системы своего друга. «Абсолютное, — говорит здесь Гегель, — есть ночь, и свет является позже ее; различие между тем и другим, а также выступление света из ночи есть абсолютная диференциация; ничто — есть первое, из чего возникло все бытие, все многообразие конечного». Таков Абсолют Шеллинга. «Но задача философии, — замечает Гегель — состоит в том, чтобы объединить эти предположения, чтобы ввести бытие в небытие, как становление, раздвоение в абсолютное, как явление его, конечное и бесконечное как жизнь». Впоследствии эту критику шеллинговской философии Гегель развил в одном из основных своих сочинений — в «Феноменологии духа». Задача философии состоит, по Гегелю, в том, чтобы показать, каким образом из неопределенности Абсолюта, из полного безразличия его свойств могли быть объяснены и выведены все конкретные формы его развития. Но именно на это неспособна философия Шеллинга. В абсолютном тождестве Шеллинга, в положении, что  $A = A$ , нет никакого развития, все едино. Если ближе рассмотреть

прямо противоположное — единство аперцепции, и в то же время вещь, которая, будет ли она называться чуждым толчком, эмпирической сущностью, чувственностью или вещью в себе, остается по самому своему понятию чуждой этому единству».

<sup>1</sup> См. выше гл. о Шеллинге.

развитие, как оно изображается у Шеллинга, «то обнаружится, что оно осуществляется не путем формирования различным образом одного и того же начала, но представляет собою бесформенное повторение одного и того же, что лишь внешним образом применяется только к различному материалу, и получается скучная иллюзия различия». Это единое знание, что в Абсолюте все равно, представляющее Абсолют в виде ночи, когда, как говорят, обычно, все коровы черны, есть наивность пустоты в познании<sup>1</sup>. Не менее ошибочен и тот метод, посредством которого Шеллинг пытается развить свое учение об Абсолюте. Так как абсолютное бытие есть, по Шеллингу, тождество духа и природы, идеального и реального, то философское познание должно в едином иерадельном акте постигать оба эти определения в их тождестве: мышление должно постигаться посредством понятий, телесная природа — посредством созерцания, причем оба способа постижения должны составлять одно целое. Такое постижение Шеллинг называл «интеллектуальной интуицией» или «интеллектуальным созерцанием» и утверждал, что человеческий разум обладает органом или способностью подобного познания. Это «интеллектуальное созерцание» есть, по словам Шеллинга, «орган всякого трансцендентального мышления». Только в интеллектуальном созерцании единство мышления и бытия становится абсолютным; в действительности же «оно всегда только относительно»<sup>2</sup>.

Учение об интеллектуальной интуиции подверглось у Гегеля беспощадной критике. По Гегелю, в основе метода интеллектуальной интуиции лежит совершенно произвольное допущение, будто отдельные исключительные личности обладают даром, помимо строгого научного исследования в понятиях, непосредственно сразу «прозревать» сущность абсолютного тождества<sup>3</sup>. Но такой метод есть самый удобный способ считать знанием все, что кому-либо придет в голову. Уже сам творец этого метода уклонился от строго логического доказательства своих утверждений. «Именно к логическому рассмотрению Шеллинг никогда не приходил в своем изложении системы». Доказательство истины Шеллинг заменил простым утверждением того, что открывалось ему в его интеллектуальном созерцании. Но эти откровения вовсе ни для кого не обязательны. Ибо интеллектуальное созерцание, по самому своему понятию, есть знание непосредственное. «Его должно иметь, как непосредственное, но то, что можно иметь, можно также и не иметь». К такой философии относится все, что Гегель сказал в другом месте против Якоби и романтиков — Шлегеля и Шлейермахера. «Если поборники субстанциального знания, не постигающего предмет в понятиях, уверяют, что они сами погружены в сущность и философствуют истинно и нелицеприятно, то ускользает из вида, что... они путем

<sup>1</sup> Гегель, Феноменология духа, стр. 7.

<sup>2</sup> Шеллинг, Бруно, стр. 161.

<sup>3</sup> «...философия Шеллинга, — по замечанию Гегеля, — имела такой вид, как будто бы ее усвоение требует от каждого лица особого художественного таланта, гения или состояния духа, вообще есть нечто случайное, чем обладают только родившиеся в сорочке» «Лекции по истории философии», Werke, XV, стр. 598).

пренебрежения мерою и определением скорее только отдаются во власть случайного содержания, собственного произвола в нем... они надеются, окутывая свое самосознание и отрекаясь от рассудка, сделаться избранниками, которым бог открывает мудрость во сне; но зато все, что они в действительности получают и порождают во сне, и относится лишь к области снов»<sup>1</sup>.

В отличие от мистицизма шеллинговского метода, для Гегеля «настоящая форма, в которой существует истина, может быть только ее научной системой»<sup>2</sup>, «настоящая форма истины состоит в научности... истина только в понятии имеет элемент существования»...<sup>3</sup>. «Я поставил себе целью, — говорит Гегель в предисловии к «Феноменологии духа», — поработать над тем, чтобы философия приняла форму науки, чтобы она могла оставить свое имя любви к знанию и превратиться в действительное знание<sup>4</sup>. Поэтому цели, намеченной, но не достигнутой, Шеллингом, Гегель попытался достичнуть, исходя не из метода интеллектуальной интуиции Шеллинга, но из преобразованного и углубленного синтетического метода Фихте. Цель эта — понять все многообразие наличных форм природы и духа из совершенно конкретной идеи развития абсолютного духа или разума. Именно в этом смысле Гегель говорит о своей философии, что в ней «все сводится к тому, чтобы понимать и выражать истинное не как субстанцию, но как субъект»<sup>5</sup>. Это не субъективный идеализм Канта, не трансцендентальный идеализм и не идеал-реализм Фихте, но абсолютный или логический идеализм, основанный, с одной стороны, на идее тождества бытия и мышления, с другой — на идее конкретного развития, охватывающего и порождающего все без изъятия явления природы и духа. «Субъект», из которого Гегель пытался развить всю конкретную историю природы и духа, был для него не человеческим духом, каким он является в философии Канта и каким он все же оказывается, помимо воли автора, у Фихте, который не освободился окончательно от влияния Канта, — но именно абсолютным духом, развивающим все свое конкретное содержание из единого принципа. В системе Гегеля абсолютный дух не топчется на месте, не остается пребывать в совершенном безразличии относительно своих противоположных определений, но развивается и притом таким образом, что именно в этом развитии и выступает, именно им обуславливается противоположность реального и идеального, природы и духа. Соглашаясь поэтому с учением философа Гамана, который различал идеи Джордано Бруно о совпадении или единстве противоположностей в Абсолюте, Гегель не ограничивается созерцанием этого единства в его неподвижном состоянии, но пытается проследить его движение, его развитие, которое в конечном счете должно привести к конкретной картине наличной эмпирической действитель-

<sup>1</sup> Гегель, Феноменология духа, стр. 5.

<sup>2</sup> Там же, стр. 3.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же, стр. 7.

ности. «Мы видим, что идея совпадения противоположностей, которая составляет содержание философии... прочно установлена для Гамана; но при этом,— замечает Гегель — он лишь «сжал кулак», а дальнейшую задачу, единственно цепную в науке, «раскрыть этот кулак» предоставил читателю<sup>1</sup>. Недостаточность философии Гамана в том, что он «не дал себе труда... развернуть сжатое зерно истины, составляемое им, в действительную систему природы, в систему государства, права и нравственности, в систему всемирной истории, превратить этот кулак в открытую руку с распластанными пальцами, чтобы захватить и привлечь к себе дух человека, который также не есть лишь необработанный интеллект, иерархия сконцентрированная в самой себе сущность не есть лишь ощущение и практическая деятельность, а составляет развернутую систему интеллектуальной организации, формальным завершением которой служит мышление»<sup>2</sup>.

Задача, которую себе не дал труда разрешить Гаман, была для Гегеля центральной темой его философии. Величайшая заслуга Гегеля — в открытии, что всякая действительность есть действительность историческая и что сущность ее может быть постигнута только посредством изучения ее истории и развития. Самый Абсолют не есть какая-то неизменная субстанция; скорее он лишь результат развития. Поэтому и постигаться Абсолют должен непременно в своем развитии. «Истинное, — говорит Гегель, — есть целое. Но целое представляет собою сущность, осуществившуюся путем своего развития. Об абсолютном следует сказать то, что оно представляет собою поистине; следовательно, его природа состоит в том, чтобы быть действительным, субъектом или становлением для себя самого. Как бы противоречивым ни казалось положение, что Абсолют следует понимать по существу, как результат, однако простое размышление устраивает эту иллюзию противоречия»<sup>3</sup>. Отсюда видно, что абсолютный идеализм Гегеля — не метафизический; идея развития, движения, становления составляет его глубочайшую основу. Эта идея была распространена Гегелем на всю систему научного познания; философия Гегеля есть история природы, история человеческого общества и история его духовного творчества: художественного, религиозного и философского.

Идея развития не была вполне индивидуальным открытием Гегеля; в качестве задачи она стояла уже в сознании Фихте и Канта. Еще ранее она была намечена в философии Лейбница. Заслуга Гегеля в том, что у него понятие развития преобразовалось настолько, что могло стать — и действительно стало — колыбелью исторического мировоззрения. Идея развития в системах германских предшественников Гегеля не была еще идеей конкретного исторического процесса: ни Лейбниц, ни Фихте, ни Шеллинг не понимали развития, как реальный процесс исторического образования, совершающийся в порядке хронологической последовательности. Такое строго научное призывное по-

<sup>1</sup> Рецензия о сочинениях Гамана в *Jahrbücher für Wissenschaftliche Kritik* за 1829 г. (*Werke*, XVII, S. 87).

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Гегель, *Феноменология духа*, стр. 8—9.

нимание совершенно не соответствовало их телеологическому (т. е. основанному на идее цели) миросозерцанию. Понятие развития у предшественников Гегеля целиком восходит к принципу развития Аристотеля. Развитие Аристотель понимал, как принцип, согласно которому существо каждого отдельного явления в мире есть ступень или член, необходимые в системе целого. В системе Аристотеля каждое явление бытия рассматривалось не в том порядке, в котором оно развилось из предыдущего; оно рассматривалось постольку, поскольку в нем реализуется идеальная цель развития, поскольку оно приближается к осуществлению этой цели. Согласно этому взгляду, природа есть система форм, из которых одни ясно, другие же смутно воплощают идею развития целого. В качестве системы развития философия располагает все эти частные явления природы в градацию или лестницу форм по степени их приближения к идеальной цели. Аристотелевское понятие целесообразного развития было введено в германскую философию Лейбницием — в учении о развертывающейся эволюции вселенной. В этом громадное историческое значение философии Лейбница, отмеченное Марксом. У Канта лейбницевское понятие развития переходит в идею реального исторического развития, в идею «естественной истории» неба. С этого верного пути, однако, Кант свернул, не дойдя и до половины. Таким образом, его философия и здесь оказалась половинчатой. Усиление интереса к моральной проблеме заставило Канта усвоить дуалистический взгляд на природу, согласно которому природа необходима, как препятствие, перед лицом которого нравственный практический разум может обнаружить свою свободную, независимую сущность. Телеология кантовской морали стала препятствием для разработки научного исторического миросозерцания<sup>1</sup>. В этом смысле философия Фихте и Шеллинга представляет не шаг вперед, а скорее регресс сравнительно с философией Канта, так как оба эти философа возвращаются к принципам и задачам телеологии Лейбница.

Если мы теперь посмотрим, каким образом принцип развития трактуется в системе Гегеля, то перед нами обнаружится любопытнейшая двойственность. С одной стороны, в своем учении о развитии Гегель — несомненный продолжатель Фихте и Шеллинга. Более того: ни у одного из этих мыслителей телеологическое понимание развития не было выражено так ясно и резко, как у Гегеля, ни у одного не заходит в принципе — так далеко расхождение между реальным хронологическим порядком развития и его телеологическим изображением. В «Философии природы» Гегель прямо заявляет, что ему нет никакого дела до реальной хронологии различных моментов развития. «Философия природы», — читаем мы здесь, — должна следить за возникновением духа в природе, т. е. она должна узнать, каким образом предметы природы, вначале

<sup>1</sup> Чрезвычайно резкую отрицательную характеристику влияния кантовской философии на прогресс исторической науки развивает проф. Г. Г. Шпет в сочинении «История как проблема логики». Критические и методологические исследования, ч. I, материалы, М. 1916. В основе замечания Г. Шпета справедливы, но он совершенно игнорирует естественно-научные труды Канта. Поэтому его оценка выходит несправедливой и односторонней.

чуждые и внешние друг другу, вступают в более и более органическую связь, пока, наконец, не явится в ней сознательная мысль, проникающая во все предметы и узнавшая их взаимную связь<sup>1</sup>. Однако исследование это не имеет в глазах Гегеля ничего общего с историей хронологического развития органической жизни из неорганической. «Мы должны, — говорит Гегель, — различать мир или природу как совокупность конечных существований и природу вообще, под которую мы представляем себе не те или другие существования в частности, а их общие нормы... идея природы или истинно-всеобщий элемент природы есть элемент непреходящий. Но все конечные предметы природы существуют во времени или предшествуют и за ними следуют другие предметы, существование которых также измеряется течением времени. Эти предметы имеют начало и конец. Время приложимо только к конечным предметам и оно начинается для каждого из них вместе с возникновением самого предмета. Философия старается узнать непреходящее определение предметов и самого времени и ей нет дела до хронологии»<sup>2</sup>. Философия природы «возвышается из сферы конечного в сферу всеобщего, бесконечного: она не следит за сменою конечных существований, но изучает то, что есть в них непреходящего и вечного. Она смотрит на мир не как на совокупность конечных существований, но изучает то, что есть всеобщего в этих конечных предметах. Вот почему она вовсе не касается до вопроса о начале и происхождении этих последних»<sup>3</sup>. Поэтому идея развития принимает в философии Гегеля такой смысл, который не легко усвоить современному читателю, обладающему высоким развитием реальной исторической действительности. Когда Гегель говорит, что абсолютный субъект или поглядь породило природу, а природа — человеческий дух, то он вовсе не имеет в виду сказать, будто «понятие» во времени предшествовало «природе», будто оно было «до» природы, а «природа» — во времени предшествовала человеческому духу. Согласно гегелевскому понятию развития и природа и дух еще до всякого времени «существуют» в понятии, в его движении, существуют как бы потенциально, в диалектике его категорий, которые являются прообразами реальных категорий и форм, развертывающихся в последовательности исторического процесса. Философия поэтому должна показать, что все конкретные эмпирические формы жизни природной, животной, а также общественного бытия человека, образовавшиеся в процессе мировой истории, суть различные ступени или моменты абсолютного духа или абсолютной идеи, которые все сполна и как бы в свернутом виде в чисто идеальным образом содержатся в Абсолюте, в диалектике понятия — еще до начала совершения исторического процесса. Основная философская наука есть поэтому логика, а ее задача — априорное

<sup>1</sup> Гегель, Энциклопедия, ч. II, т. I, стр. 35.

<sup>2</sup> Там же, стр. 36, 37.

<sup>3</sup> Там же, стр. 37.

изображение идеального развития форм или категорий абсолютного духа. Так как природа и человеческий дух потенциально заложены уже в Абсолюте, намечены диалектикой его чисто идеальных категорий, то все мировое развитие должно быть понято не как бесконечная цепь причинной эволюции, но как целесообразное прогрессирующее круговое движение или возвращение Абсолюта к самому себе. Движение это есть идальний переход или восхождение от величайшей абстрактности, пустоты, бедности абсолютного понятия к величайшей конкретности, полноте и богатству абсолютной идеи. Поэтому развитие у Гегеля имеет ярко выраженный телеологический и притом чисто идеальный или спекулятивный смысл: масштабом метода гегелевской философии является не согласование с реальной последовательностью временных фаз космогонического и исторического процесса, но исключительно понятие цели развития или божественнала абсолютной идеи, вмещающая в себе всю полноту конкретного содержания и конкретного развития действительности. Принципиальный замысел системы состоит отнюдь не в том, что философ идет последовательно, от наличной действительности к ее предшествующим стадиям, и, продолжив этот регресс до крайнего доступного предела, изображает открытую таким путем причинную зависимость развития в обратном порядке последовательности во времени. Напротив, взявшись критерием понятие абсолютной идеи, под которой он понимает все, что на его взгляд есть разумного в действительности, Гегель как бы пробегает глазами все множество наличных и прошлых, засвидетельствованных историей форм природной и человеческой жизни, оценивает каждую из них в зависимости от приближения к абсолютной идее, а затем уже излагает развитие мира в своей философии, причем изображает развитие форм не в том порядке, в каком оно происходило в реальной последовательности времени, но таким образом, что за каждой «нижней», т. е. более абстрактной, бессодержательной формой «следует» форма «высшая», т. е. более конкретная и содержательная. Так, категория бытия «переходит» у Гегеля в категорию качества, качество в количеству и т. д. Совершенно ясно, что здесь слова «следует», «переходит», «предшествует», «до», «после» и т. п. нужно понимать не буквально и монументально, т. е. как определения времени, но только иносказательно, т. е. как обозначение сравнительной ценности изображаемых форм и явлений. Такая последовательность будет не хронологическая, но скорее иерархическая, такая история будет не причинная, но скорее телеологическая: расположение и последовательность эпох, моментов определяются в ней не предыдущими условиями, их подготовившими и вызвавшими, по исключительно степени ясности, с какой через их конкретные эмпирические формы просвечивает или проступает идея абсолютной причинной цели развития. В этом смысле совершенно справедливо говорят о логике Гегеля проф. И. Ильин, что она есть у Гегеля «своеобразное *a priori* мироздания». Априорность гегелевской логики по отношению к миру может иметь только спекулятивный характер. Логика Гегеля априорна в том смысле, в каком у Аристотеля «целое» было первое

своих частей, а государство было первое индивидуумом<sup>1</sup>. В этом смысле, поисторию, философия Гегеля есть завершение тех взглядов на развитие, которые из античности через Лейбница разрабатывались в великих системах: Канта, Фихте и Шеллинга.

Но если бы понятие развития ограничивалось у Гегеля чертами, только что нами изображенными, то совершенно необъясненным осталось бы, почему Гегель мог оказать такое громадное и плодотворное влияние на прогресс исторической науки. Если бы в изображении космогонического и культурно-исторического процесса мы не могли бы найти у Гегеля ничего иного, кроме телеологии и мистического учения о предварении мира в Абсолюте, то философия Гегеля никогда не могла бы стать столь могучим фактором в развитии науки новейшего времени.

Но если ближе приглядеться к Гегелю, то окажется, что идеалистическое телеологическое понимание развития есть лишь оболочка, невольная дань идеалистическим предпосылкам системы, которая, можно сказать, на каждом шагу разрывается под напором могучего реалистического, а в целом ряде пунктов даже близкого к материализму, хотя, конечно, в этом своем качестве неосознанного понимания истинной сущности исторического процесса. Только поверхностное возврение может усматривать в философии Гегеля один лишь произвол априорной конструкции развития. Из-за произвольных построений, из-за натянутых схем и переходов повсюду выглядывает верный, гениальным умом схваченный и отраженный, образ реального и конкретного исторического процесса. Философия развития Гегеля есть первая гениальная, хотя замаскированная в своих основах, попытка научного изображения исторического процесса в его закономерности и необходимости. Философия Гегеля не укладывается в тесное ложе своих же собственных идеалистических предпосылок. Чем напряженнее пытался Гегель добиться строжайшего и последовательнейшего идеалистического монизма в обосновании и изложении своей системы, тем отчетливее выступали противоречия между основным замыслом системы и ее реальным результатом и осуществлением. Источником этих противоречий был не монизм гегелевского метода, но идеализм его системы. Неудачи гегелевской философии были крайне поучительны, так как они с неопровергнутой убедительностью доказывали несостоятельность концепции идеализма; с другой стороны, удачи Гегеля, его гениальные прозрения в сущность исторического развития сами по себе оказались положительным и могучим толчком и началом развития, которое в последнем счете привело к материалистическому объяснению и пониманию истории. Таким образом, ценность Гегелевской философии сразу отрицательная и положительная: отрицательная ценность ее в том, что она, будучи наиболее величественным, последовательно продуманным и глубоким выражением и завершением философского идеализма, оказалась все же.

<sup>1</sup> И. Ильин, Логика Гегеля и ее религиозный смысл (Вопросы философии и психологии, 1916, кн. 135 (V), стр. 531) или его же: Философия Гегеля как учение о конкретности бога и человека, т. I, Учение о боге, стр. 205—206.

по выражению Энгельса, колоссальным недонесением и тем самым представила наилучшее опровержение идеализма. Положительное же значение философии Гегеля в том, что значительная часть ее конкретного содержания, а также ее метод были в сущности выраженным в терминах идеализма и априоризма изложением чисто эмпирических и даже близких к материализму интуиций. Философия Гегеля не только учит, каким образом нельзя исследовать проблемы развития и истории; она кроме того говорит — и часто очень справедливо, — каким образом его должно изучать. И конечно прав Плеханов, когда он протестует против тех «критиков» гегелевской философии, которые ограничиваются «презрительным пожатием плеч по поводу его крайнего идеализма». «Если ее ошибочная идеалистическая основа, — говорит Плеханов, — действительно дает себя чувствовать слишком часто; если она ставит слишком тесные пределы движению гениальной мысли великого человека, то именно это обстоятельство и должно заставить нас отнести к философии Гегеля с величайшим вниманием; именно оно-то и делает ее в высшей степени поучительной. Идеалистическая философия Гегеля сама в себе заключает самое лучшее, самое неопровергнутое доказательство несостоительности идеализма»<sup>1</sup>.

Совершенно ясно, что вторжение конкретного исторического содержания в идеалистическую систему Гегеля было возможно только потому, что уже самый метод системы допускал возможность такого вторжения. Если бы диалектический метод Гегеля от начала и до конца представлял совершенно априорную и произвольную схему, под которую Гегель насищенно подгонял все наличное конкретное содержание развития, то в результате получился бы только один сплошной ряд натяжек и бессмыслиц. Но так как на самом деле мы видим иное, то это значит, что диалектический метод уже сам по себе был продуктом какого-то верного, соответствующего действительности обобщения, наблюдения или интуиции. Никакой метод не может быть нейтральным относительно того содержания, к которому он прилагается и которое он призван охватить. Метод не есть каркас или масштаб, который можно переносить куда угодно. Поэтому уже ранее можно было бы сказать, что между диалектическим методом Гегеля и его основными учениями о развитии должно быть глубокое соответствие и взаимодействие. Предположение это блестяще подтверждается, как только мы обратимся к самому Гегелю. Грандиозный замысел априорной телеологической философии развития, презирающей всякую хронологию, высокомерно отвергающей всякую наглядность эмпирического познания, не мог быть проведен Гегелем до конца и в процессе разработки системы стал переплетаться с совершенно иной, чуждой какого бы то ни было априоризма и телеологии задачей. В результате противоречие между идеалистическими спекулятивными тенденциями системы и ее действительным и окончательным видом оказалось настолько очевидным и глубоким, что вызвало критику уже у ближайших

<sup>1</sup> Г. В. Плеханов, Сочинения, т. VII, стр. 38—39.

по времени исследователей философии Гегеля. Это противоречие буржуазные историки философии ставят Гегелю на вид, как компромисс, рассматривают как измену величественному замыслу системы, как нарушение основного спекулятивного закона. И конечно, это было нарушение, но не такое, которое является продуктом непоследовательности и трусости мышления, а такое, какое возникает под давлением непрекаемых и очевидных данных действительности.

Таким образом, учение Гегеля о развитии далеко выходит из своих первоначальных рамок; оно вовсе не ограничивается изображением до-временного мистического предвидения мира в Абсолюте. Как верно замечает проф. И. Ильин, гегелевская логика «не просто открывает внутреннюю природу духа и мира в ее существенных категориях; она открывает ее именно в той самой последовательности, в которой ей предстоит развернуться в действительности»<sup>1</sup>. И действительно, уже основное разделение гегелевской логики на части совершенно соответствует основным стадиям мирового развития: логические категории развертываются в порядке, соответствующем предстоящему развитию мира. Логика Гегеля распадается на «объективную» и «субъективную». Первая часть «объективной» логики, логика «бытия» (*Sein*), исследует те категории мысли, которые вместе с тем являются и категориями не органической природы, а именно: категории бытия, определенного качественно и количественно. Вторая часть «объективной» логики, логика «сущности» (*Wesen*), изображает диалектику таких категорий мысли, которые одновременно являются переходными категориями, ведущими «от непосредственной бессознательности природы к постепенному образованию внутренней жизни»<sup>2</sup>. Категория «явления», обогащаясь категорией «сущности», переходит в категорию «действительности», и таким образом непосредственное бытие становится опосредованным и способным к рефлексии, т. е. к мышлению, направленному на самое себя. Наконец, вторая часть логики, которая называется «субъективной» и составляет предмет третьей книги, также имеет двойственный смысл: она является сразу и изображением последней, третьей стадии диалектического движения форм чистой мысли и одновременно изображением прогрессивного роста духовной жизни, сознания, понятия в царстве органической жизни и в мыслящем человеке. Таким образом, уже в основных подразделениях «Науки логики» дается прообраз всего хода мирового развития, и диалектика понятия, в силу основной предпосылки о тождестве бытия и мышления, приобретает сразу и космологический смысл.

Но этого мало. Вторжение реальной исторической перспективы в спекулятивную конструкцию не ограничивается у Гегеля одним только соответствием между отделами логики и главными частями его системы. Оно идет гораздо дальше. К этому углублению Гегеля неотразимо влечет основная трудность спекулятивной идеалистической философии.

<sup>1</sup> И. А. Ильин очень хорошо изображает отклонение Гегеля от спекулятивного замысла системы, и мы расходимся с ним лишь в оценке и объяснении этого отклонения («Философия Гегеля», т. I, стр. 206 и сл.).

<sup>2</sup> И. А. Ильин, там же.

Философия эта должна объяснить, каким образом конкретная картина развития реальной эмпирической действительности может быть выведена из всеобщих категорий духа или разума. Понятие есть мысль о том, что в вещах находится общего. Школьная формальная логика образовывала понятия посредством отбрасывания всего особенного в вещах, их единичного конкретного содержания. Для нее принцип образования понятия сводится к сравнению вещей в их сходных признаках, к выведению этих признаков и к исключению признаков несходных.

То, что получалось в результате такой операции, конечно, представляло голую, абстрактную схему конкретного содержания. «Чем более мы возвышаемся, — говорит Гегель, — от непосредственных представлений к мышлению, тем более мы теряем из вида все естественное, единичное и данное; от прикосновения мысли осуждается богатство многообразной природы, ее неудержимая смена останавливается, ее краски бледнеют. Живая и шумная деятельность природы смолкает в тишине мысли; ее свежие создания, организующиеся в тысячах привлекательных и чудесных форм, сохнут и превращаются в бесформенные всеобщности, как будто облекаясь в неопределенный туман севера»<sup>1</sup>. В то же время именно эта абстрактная всеобщность родового понятия хотела господствовать над конкретным содержанием подчиненных единичных видовых понятий. Такая претензия не могла быть состоятельною, так как по учению формальной логики выходило, что восстановление единичных, собственных видовых признаков должно было уничтожить родовое понятие. Но уже в конце XVIII в. школьная теория абстракции подверглась меткой и сильной критике. Ученый Ламберт показал, что в математике общие понятия добываются таким образом, при котором в родовом понятии сохраняется и все богатство видовых содержаний. Когда математик обобщает свои формулы, то он составляет эти формулы так, что при этом не только сохраняются все частные случаи, но кроме того они могут быть выведены из общей формулы<sup>2</sup>. Научное понятие не должно оставлять без внимания все характерные особенности охватываемых им случаев; оно имеет целью дать универсальное правило для связывания самого особенного.

У Гегеля это воззрение на природу логического понятия проведено еще глубже. Для него также понятие не есть только выборка или абстракция общих черт, выделенных из конкретного содержания отдельных предметов. Всеобщность понятия есть для Гегеля в сущности конкретная.

В структуре самого понятия должен быть путь от всеохватывающей общности высшего, к полной конкретности низшего содержания. Диалектика логического понятия должна, по замыслу Гегеля и в силу его предпосылки о тождестве мышления и бытия, привести к диалектике категорий реального бытия. Таким образом, «общее» у Гегеля не только должно заключать в себе «особенное», «единичное» и над ним господ-

<sup>1</sup> Г е г е л ь, Энциклопедия, II, стр. 27.

<sup>2</sup> Об этом см. Э. К а с с и р е р, Познание и действительность (Учение о субстанции и учение о функции), стр. 31 и сл.

ствовать; «общее» присутствует в самом содержании «сособенного», а «сособенное» — в содержании «общего». Но если так, если все без изъятия содержание конкретной реальности может быть выведено из всеобщности логических понятий, то в таком случае Логика есть единственная философская наука, даже, вообще говоря, единственная и универсальная наука, которая должна заключать в себе сполна объяснение всего конкретного содержания действительности и ее развития. Именно в силу такого понимания Гегель хотел построить свою логику так, чтобы она служила прообразом и сжатым предварением всей системы. Только при таком понимании дела Гегель мог последовательно провести идеалистический принцип и действительно на нем обосновать и из него вывести всю систему своей философии. Для исполнения этой задачи Гегель в высочайшей степени обладал всеми необходимыми качествами: огромная широта кругозора, глубина и острота логического, свободного от метафизических предрассудков мышления, колоссальный багаж, по тому веку, поистине энциклопедического, особенно в области истории, образования, — все эти преимущества соединялись у Гегеля с могучей, упорной волей, направленной со всей силой убеждения на построение полной и всеобъемлющей идеалистической системы. И все же грандиозный замысел спекулятивного идеализма оказался несостоятельным. Разрабатывая науку логики, Гегель скоро увидел, что одной логики недостаточно, чтобы из диалектики ее понятий вывести диалектику категорий бытия, его реальную историю. Гениальным чутьем реалиста-эмпира Гегель понимал, что в развертывании мирового и исторического процесса есть такие стороны и моменты, которые в своей конкретности не могут быть получены спекулятивным путем, из одной диалектики логических категорий. Уступая этому материалистическому чутью историка, Гегель, во-первых, не ограничился наукой логики, но разработал и философию природы и философию духа; во-вторых, самое понятие развития — вразрез с первоначальным замыслом — чисто спекулятивного, телеологического понимания, лежащего по ту сторону всякой хронологии — переработал так, что оно у него стало принимать несомненный характер не только телеологического, но также и реального причинно-исторического процесса, совершающегося в реальном времени.

Из мистического «довременного» аспекта мироздания в божественном Абсолюте система Гегеля на самом деле превратилась в историю природы и далее в историю человеческого общества — его культуры и духовного творчества — искусства, религии, философии. Это «перерождение» системы в сущности означало крушение и несостоятельность ее идеалистической базы, хотя, конечно, сам Гегель не сознавал этого и вполне искренно думал, что его построение свободно от противоречий. Но это было его субъективное заблуждение. Величайшее противоречие философии Гегеля, которое в то же время есть и величайшее противоречие идеализма вообще, состоит в неспособности развить все реальное содержание исторического и космогонического процесса из одних определений духа, хотя бы эти определения понимались не метафизически, ио диалектически. Идеалистическая диалектика Гегеля пред-

ставляла только видимость объяснения исторического развития. То же, что в ней было верного, имело свой корень не в идеализме, а в циях. Только этой невольной интуицией реальных содержаний историкоосознанных конкретных исторических наблюдениях, догадках и интуитивного процесса можно объяснить отказ Гегеля от первоначального спекулятивного замысла системы. Таким образом, изложение Логики страдает у Гегеля двойственностью. С одной стороны, как было уже показано, Гегель старается сохранить исходные, чисто спекулятивные понятия о развитии; с другой стороны, эти понятия на каждом шагу получают у него существенно иной — несомненно конкретный исторический смысл. При таком понимании, как справедливо замечает Ильин, гегелевская «Логика» оказывается тем реальным «сначала», по отношению к которому «Природа» является некоторым реальным «плотом», а «Человеческий дух» — последним живым «аконеем». Все деление предстает как бы в некой исторической последовательности; принципом его является... действительный порядок, в котором «развитие» происходит и осуществляется. Условные и иносказательные термины: «ранее», «позднее», «до», «еще», «не» и т. п. получают при таком понимании более обычное и не переносное значение — и схема времени вторгается в спекулятивный ряд.<sup>1</sup>

При такой двойственности в понимании и изложении развития Гегель, понятно, и самый метод своей философии должен был разработать так, чтобы он одинаково успешно мог отвечать и спекулятивному и реально-историческому содержанию системы. Чем сильнее вторглась историческая концепция в спекулятивную композицию системы, тем ближе должен был подходить ее метод к задачам исторической науки. Никогда метод не есть система приемов, которые могут быть отвлечены от предмета исследования и приложены к любому другому предмету; метод всегда соотносителен с предметом исследования, организуется и ориентируется по этому предмету. И если многое в учении Гегеля о развитии было плодом его гениального исторического такта, плодом верного понимания того, что составляет предмет исторической науки, то в соответствии с этим и метод его философии должен был иметь источник в той же реальной исторической интуиции. Таким он и был на самом деле. Диалектический метод, разработанный Гегелем и положенный им в основу философии, оказался применимым к материалистической обработке истории только потому, что он тайно питался от реалистических интуиций философа. Только поэтому Маркс и Энгельс могли обратить его на служение задачам исторического материализма. Если бы диалектический метод Гегеля был сплошь идеалистичен, то, повторяем, совершенно непонятно было бы, почему этот совершенно идеалистический метод может быть пригодным для обработки существенно иного содержания.

<sup>1</sup> И. А. Ильин, Философия Гегеля, т. I, стр. 211. Как часто бывает в работе И. Ильина, пранильное описание явления идет у него рука об руку с неправильным идеалистическим пониманием его реальных причин. Так, уступку реальному историзму Ильин хочет объяснить не историческим чутьем Гегеля, а его желанием сохранить свою концепцию Абсолюта (там же, стр. 204).

В системе Гегеля метод играет огромную роль, гораздо более значительную, чем у Шеллинга. Вся система развивается и излагается на основе последовательно проведенного диалектического метода, распространяющего свою власть даже на мельчайшие подразделения. Стремление к самой строгой выдержанности метода вытекало у Гегеля из различных побуждений. Тут сказался и научный дух системы, тяготение к совершенству методологической основы философии и конструктивный гений Гегеля, его страсть к систематизации всего материала, и, наконец, стремление к строгому монизму идеалистического мировоззрения. Но над всем этим господствовала реалистическая тенденция предвосхищенного, хотя и несознанного материалистического понимания истории. Изложение диалектического метода должно все время иметь в виду преобладающую историческую тенденцию гегелевского мышления, даже там, где речь, повидимому, идет о наиболее отвлеченных логических категориях.

Диалектический метод развертывается Гегелем не как отдельное учение, оторванное от реального содержания системы, но в самом процессе познания, в разработке системы развития. Острие своей диалектики Гегель оттоил, беспрерывно применяя его, совершенствуя в самой практике науки: Гегель честно сдержал собственное требование — учиться плавать в воде, а не на берегу. Бесплодные рассуждения о методе, взятом вне процесса работы, Гегеля не занимали вовсе. Познавая, Гегель познавал самые законы познания. Никогда он не писал специальных гносеологических трактатов о методе. Он стоял в русле самой научной работы и отсюда пытался охватить взором также и законы и метод ее оформления. Поэтому, излагая диалектический метод Гегеля, мы вынуждены искать данных для описания в бесчисленных и рассыпанных повсюду примерах его применения.

Подобно тому как при изложении общих основ философии Гегеля, мы отметили, что исходным пунктом для него служила критика шеллингианства, фихтеанства, философии чувства и критицизма, так и в проблемах метода Гегель исходил из критики методов и учений школьной формальной метафизической логики. В этом черта, позволяющая нам сблизить систему Гегеля с философией Фихте. В «Основах общего научоучения» Фихте, как мы помним, выведение и обоснование трех основоположений: первого тезиса и второго антитезиса и основного синтеза, идет рука об руку с критикой школьной логики. Уже Фихте рассматривал основные законы формальной логики, как истину низшего, частного порядка, выводя их из высших трансцендентальных основоположений. В диалектике Гегеля эта критика, можно сказать, составляет постоянный и необходимый фон изложения. Гегель ни на минуту не упускает из вида взаимоотношение между логикой формальной и логикой диалектической. Критикуя на каждом шагу понятия школьной логики, Гегель не называет ее формальной логикой, но постоянно имеет в виду имение ее, определяя ее как логику «рефлектирующего рассудка»: «те представления, — говорит Гегель, — на которых доселе основывалось понятие логики, частью уже превзойдены, частью же настало время, когда они должны совсем исчезнуть; точка

зрения этой науки должна стать выше, и она сама получит совершенно измененный вид». Философией овладел рефлектирующий рассудок. Под ним следует разуметь «отвлекающий и тем самым разделяющий рассудок, упорствующий в своих разделениях. Этот рассудок следует строго отличать от разума, так как он противостоит разуму. Обращенный против разума, он является обычным здравым смыслом... Задача рефлектирующего рассудка в том, чтобы определять и разделять в человеческом мышлении конкретную непосредственность. Но рефлектирующий рассудок должен также возвыситься над своими ограниченными определениями. Он должен стать выше этих определений и прежде всего привести их в отношение...». Таким путем возникает противоположение, которое принадлежит уже не рассудку, а высшей познавательной функции — разуму. Возвышаясь над ограниченными определениями рассудка, мы замечаем между ними противоположение, и усмотрение этого противоположения «есть великий отрицательный шаг к истинному понятию разума»... «Нельзя думать, что разум сам по себе противоречит: разум только возвышается над ограниченностями рассудка, и это возвышение над ними и их разрешение есть противоречие». Ограниченност логических форм рассудка состоит, главным образом, в том способе, посредством которого их рассматривают и разрабатывают в школьной логике. «Будучи разделены одна от другой, как устойчивые определения, и не связанные в органическое единство, они суть формы мертвые и не допускают в себя жизни духа, составляющего их живое конкретное единство».

Основной недостаток формальной логики в том, что определения рефлектирующего рассудка «считываются неподвижными в их устойчивости и приводятся лишь во внешнее взаимоотношение». «Вследствие того, суждения и умозаключения сводятся, главным образом, к количественным определениям и основываются на них; все покоятся на внешнем различии, на простом сравнении, и становится совершенно аналитическим приемом и чуждым понятию счетом. Вывод так называемых правил и законов, главным образом, — умозаключения, «немного лучше, чем ощупывание пальцами палочек разной длины для сортирования и соединения их по величине, или чем служащее игрою занятие детей — подбирать соответствующие части разнообразно разрезанных картинок».

В отличие от неподвижности определений рассудочной логики, в логике Гегеля «метод есть сознание форм внутреннего самодвижения ее содержания». Основа диалектического метода, по Гегелю, крайне простая. Единственно, что требуется для осуществления научного прогресса, это признать, что каждая ступень развития сознания «при своей реализации сейчас же сама разлагается, имеет своим результатом свое собственное отрицание и тем самым переходит на высшую ступень». Необходимо усвоить то логическое положение, «что отрицательное есть в равной мере положительное, что противоречие разделяется не в нуль, не в отвлеченнное ничто, но... в отрицание своего особого содержания, или что такое отрицание есть не отрицание вообще, но отрицание определенной (мыслимой) вещи, которая тем

самым разлагается, т. е. определенное отрицание; что поэтому в результате по существу заключается то, из чего он происходит»... Поскольку отрицание есть определенное отрицание, оно обладает содержанием. Обычная логика есть логика рассудка. Под рассудком, в тесном смысле слова, Гегель разумеет «мысль, которая производит одни конечные определения и движется в них»<sup>1</sup>. Говоря иначе, рефлектирующий рассудок «есть отвлекающий и тем самым разделяющий рассудок, упорствующий в своих разделениях»<sup>2</sup>. Конечными определениями рассудка Гегель называет, во-первых, такие определения, которые «имеют одно субъективное значение и находят себе противоположное в объекте», т. е. в самом предмете мысли. Во-первых, конечные определения суть такие, в которых «содержание ограничено, отчего они взаимно противоположны»...<sup>3</sup>. Гегель вовсе не отрицает значения рассудка и рассудочных определений мысли. «Должно отдать справедливость, — говорит он, — и признать истину самого рассудка, потому что ни в теоретической, ни в нравственной области нельзя дойти ни до чего твердого и определенного без рассудка. Во-первых, чтобы узнать предмет, необходимо уловить его определенные различия. С этой точки зрения, рассматривая природу, различают и разграничивают разные вещества, силы, роды и пр. Мысль, действующая таким образом, есть рассудок, и она руководствуется при этом началом тождества или проетого соотношения вещи самой с собою. То же самое начало служит мысли для перехода от одного предмета к другому в развитии частных наук. Так математика исключительно рассматривает величину предметов, опуская все прочие их определения. Геометрия, например, сравнивает различные фигуры, стараясь найти что-нибудь общее между ними. То же самое должно сказать и о других частных науках»<sup>4</sup>. Рассудок, таким образом, разобщает предметы и берет их в отвлечении. В этом своем характере рассудок — вполне полезная и законная деятельность. И он вовсе не составляет только субъективной деятельности ума, но имеет более общее, объективное значение. «Для совершенства предмета существенно необходимо, чтобы он согласовался с требованиями рассудка»<sup>5</sup>. Философия также не может обойтись без рассудка. В философии прежде всего «необходимо схватывать каждую мысль со всему точностью и не останавливаться на смутных и неопределенных представлениях»<sup>6</sup>. Определения рассудочной мысли сами по себе не составляют заблуждения. Заблуждение начинается только в том случае, если конечным определениям рассудка приписывают значение полной и окончательной истины. Такое заблуждение свойственно догматической философии. «Догматическая философия, по определению Гегеля, есть та, которая держится односторонних определений рассудка и исключает про-

<sup>1</sup> Гегель, Энциклопедия, I, стр. 50.

<sup>2</sup> Гегель, Наука логики, I, 1, стр. 3.

<sup>3</sup> Гегель, Энциклопедия, I, стр. 50.

<sup>4</sup> Там же, стр. 130.

<sup>5</sup> Там же, стр. 131.

<sup>6</sup> Там же, стр. 132.

тивоположные им определения. Догматизм всегда допускает только одно из двух противоположных определений; например, что мир или конечен, или бесконечен, но необходимо то и другое<sup>1</sup>. Такова была старая метафизика, но и современная Гегелью школьная философия была не лучше. «Философией, — говорит Гегель, — овладел рефлектирующий рассудок»<sup>2</sup>. Но рассудок есть низшая форма мысли. «Рассудок входит в спекулятивную философию, но только как момент, на котором она не останавливается»<sup>3</sup>. Хотя рассудок через форму отвлеченной общности сообщает своим определениям устойчивую прочность, такую твердость бытия, какой они не имеют, однако через это упрощение он вместе с тем так их обостряет, что они именно на этой ступени приобретают способность саморазложения и перехода в противоположное им<sup>4</sup>. В этом действии мысль впадает в противоречия, т. е. течется в противоположных и, повидимому, несовместимых определениях, и, следовательно, вместо того чтобы овладеть собою, она не может высвободиться из своего противоположного<sup>5</sup>. Но такое положение есть только результат рассудка. Против рассудка обращается высшая потребность мысли: спекулятивное умозрение или разум. Разум должен примириить те противоположные определения, которые рассудок признает несоединимыми, о которых мы думаем, что они несовместимы, разделены бесконечной бездной и не могут сойтись. Но, возвышаясь над конечными и ограниченными определениями рассудка, разум не есть что-то, абсолютно чуждое рассудку. «Во всех отношениях превратно, — говорит Гегель, — разделять, как то обычно делают, рассудок и разум». В самой ограниченности определений рассудка открывается путь к высшей точке зрения разума. В самом деле: рассудочная рефлексия «направляется к тому, чтобы возвыситься над конкретно непосредственностью, определить и разделить ее. Но она должна равным образом превзойти и эти разделяющие определения и прежде всего привести их в отношение. С точки зрения этого отношения возникает ее противоположение»<sup>6</sup>. Вот это-то отношение, в которое рефлексия ставит добытые рассудком определения и разделения, принадлежит уже разуму. «Возвышение над этими определениями, приходящее к усмотрению противоположения, есть, — по словам Гегеля, — великий отрицательный шаг к истинному понятию разума»<sup>7</sup>. То противоречие, которое наша мысль открывает в определениях рассудка, не есть противоречие разума с самим собой; оно «есть именно возложение разума над ограниченностями рассудка и их разрешение»<sup>8</sup>. В качестве рассудка мысль необходимо должна впадать в противоречие с самой собою, это составляет существенное положение логики<sup>9</sup>. На-

<sup>1</sup> Гегель, Энциклопедия I, стр. 58.

<sup>2</sup> Гегель, Наука логики, I, 1, стр. 3.

<sup>3</sup> Гегель, Энциклопедия, I, стр. 67.

<sup>4</sup> Гегель, Наука логики, II, стр. 28.

<sup>5</sup> Гегель, Энциклопедия, I, стр. 14.

<sup>6</sup> Гегель, Наука логики, I, 1, стр. 3.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Гегель, Энциклопедия, I, стр. 14.

против, «логический разум сам есть субстанциальное или реальное, связывающее в себе все отвлеченные определения и составляющее их самородное абсолютно-конкретное единство»<sup>1</sup>.

Всякое знание оправдано, только когда оно есть момент целого, вне которого оно представляет бездоказательное предположение или субъективное убеждение. Поэтому те противоречия, в какие попадают конечные определения рассудка, должны рассматриваться с некоторой высшей точки зрения, с точки зрения целого. При этом оказывается, что каждое особенное определение выходит за свой собственный предел, потому что оно есть звено целого, и вследствие этого служит переходом к дальнейшей сфере. На этой недостаточности конечных определений рассудка, а также на присущем им самодвижении, переходе через собственные границы, и основывается диалектический метод. Исходной точкой диалектического метода является то противоречие, которое обнаруживается, как только мысль начинает сопоставлять определения рассудка, как только она пытается связать их некоторым отношением. По словам Гегеля, «единственное, что требуется для осуществления научного прогресса... есть познание того логического положения, что отрицательное есть в равной мере положительное, что противоречие разлагается не в нуль, не в отвлечение ничто...», «отрицание есть не отрицание вообще, но отрицание определенной (мыслимой) вещи, которая тем самым разлагается...», «поскольку... отрицание есть определенное отрицание, оно обладает содержанием». Отрицательное суждение не есть полное отрицание. «Если, например, говорится, что роза не красна, то тем самым отрицается и отделяется от присущей ей общности лишь определенность предиката; общая сфера — цвет — сохраняется; если роза не красна, то тем самым признается, что она имеет цвет и притом другой цвет; по этой общей сфере суждение остается положительным». Отсюда видно, что результат отрицания «есть понятие новое, высшее, более содержательное, чем предшествующее ему, ибо первое обогатилось тем, что в последнем отрицается, или что ему противоположно; первое, таким образом, содержит в себе второе, но содержит и нечто большее и есть единство его и его противоположности. Этим путем должна вообще образоваться система понятий и завершаться в непрерывном чистом ничего не принимающем движении». Вот этот-то метод познания, восходящий через развитие противоречий, заключающихся в конечных определениях рассудка, к усмотрению их единства с некоторой высшей точки зрения, Гегель и назвал диалектическим. Именно в этом диалектическом приведении противоположного к его единству или положительного к отрицательному и состоит то умозрительное познание, которое Гегель противопоставляет рассудочному. «Мышление, на ступени рассудка, останавливается на определениях в их неподвижности и различии друг от друга; оно полагает, что эти ограниченные отвлечения имеют самостоятельное и независимое бытие». Разделяющий рассудок упорствует в своих определениях. Поэтому формальная логика, не выходящая из границ разделяющего

<sup>1</sup> Гегель, Наука логики, I, 1, стр. 5.

рассудка, оказывается бессодержательной. Логические формы бессодержательны не сами по себе; они становятся таковыми только при первом способе их рассмотрения и разработки.

«Будучи разделены одна от другой, как устойчивые определения, и не связанные в органическое единство, они суть формы мертвые и не допускают в себя жизни духа, составляющего их живое конкретное единство»<sup>1</sup>. Чтобы достигнуть истинно философского познания, необходимо прежде всего отказаться от мысли, будто конечные определения рассудка, оставаясь неподвижными, могут оказаться истинными. Философское мышлениеialectический метод начинает с того, что производит изменение в этих определениях, сообщает им dialectическое движение. «Размышление, — говорит Гегель, — производит изменение в содержании наших ощущений, созерцаний и представлений. Следовательно, только при посредстве изменения истинная природа предмета обнаруживается сознанием»<sup>2</sup>. «Чтобы узнать истинную сущность вещи, недостаточно одного внимательного наблюдения; необходима наша субъективная деятельность, которая преобразовывает то, что непосредственно дано в наблюдении»<sup>3</sup>. На первый взгляд, замечает Гегель, может показаться, будто это совершенно противно самой цели знания. И все-таки, «истинная сущность предметов узнается через посредство изменения, производимого размышлением»<sup>4</sup>. Но если для успеха в познании наше мышление должно сообщить dialectическое движение застывшим и неподвижным определениям рассудка, то это вовсе не значит, что добытая таким путем истина будет всего лишь субъективным и недостоверным порождением человеческого духа. dialectический метод Гегеля неразрывно связан с убеждением в единстве бытия и мышления. Поэтому то движение, которое мысль сообщает определениям рассудка, есть в то же время движение самих этих определений, реальная dialectика определений самого бытия. dialectический метод Гегеля, по его собственному утверждению, не есть нечто отличное от предмета самой системы философии и ее содержания, ибо в нем «совершает движение вперед содержание внутри себя, та dialectика, которую он имеет в себе»<sup>5</sup>. Только в силу этого совпадения мышления и бытия дух познает истину. Человек издавна убежден в этом, но то, что у него является лишь безотчетным мнением, философия должна сделать сознательным убеждением. «Из этого следует, — заключает Гегель, — что все предметы внешнего и внутреннего мира, вообще все объекты, постигаются мыслью так, как они суть в самих себе; другими словами, что мысль есть истина всех предметов»<sup>6</sup>. Для Гегеля вовсе не существует противоположности между сознанием, мышлением и его объектами. «Чистая наука, — говорит он, — предполагает освобождение от противоположности сознания. Она содержит в себе мысль, поскольку и о

<sup>1</sup> Гегель, Наука логики, I, 1, стр. 9.

<sup>2</sup> Там же, II, стр. 50.

<sup>3</sup> Там же, I, 1, стр. 9—10.

<sup>4</sup> Гегель, Энциклопедия, I, стр. 129.

<sup>5</sup> Гегель, Наука логики, I, 1, стр. 10.

<sup>6</sup> Гегель, Энциклопедия, I, стр. 39.

следняя есть также вещь в себе самой, или вещь в себе самой, поскольку она есть также чистая мысль. Как наука, истина есть чистое саморазвивающееся самосознание<sup>1</sup>. Поэтому должно приписать мысли объективное значение. «То же самое значение должно присвоить формам, которыми занимается обыкновенная логика и которые привыкли принимать за формы сознательной мысли. С этой точки зрения, логика совпадает с метафизикой, наукой о вещах, понятых мыслью, которая, по убеждению этой науки, выражает сущность вещей»<sup>2</sup>. С этой точки зрения, самые мысли получают совершенно объективное значение, независящее от духа или сознания, которые являются их носителями. По словам Гегеля, сказать, что в мире есть смысл, есть разум — это значит сказать, что он содержит объективные мысли, хотя это выражение кажется странным тому, кто привык называть объективными только не духовные предметы<sup>3</sup>. Обычное сознание приписывает независимое и самобытное существование предметам внешним, наблюдаемым чувствами (например отдельному животному, звезде и пр.), и полагает, что мысли не самостоятельны и находятся в зависимости от предметов. На самом деле, по мнению Гегеля, предметы чувственного созерцания имеют зависимое и условное существование, а мысли имеют самобытное и первичное бытие. Но так как трудно согласиться с тем, что внутренняя деятельность вещей есть мышление, то Гегель прибавляет, что природа есть система бессознательной мысли<sup>4</sup>. Что же касается до человеческого мышления, то для Гегеля все его категории являются одновременно и предметными категориями. Употребление форм понятия, суждения, умозаключения, определения, разделения и т. д. основано, по Гегелю, на том, что они суть формы не только самостоятельного мышления, но также и предметного рассудка. Поскольку говорится, что дух и природа имеют общие законы, по которым протекает их жизнь и совершаются их изменения, тем самым признается, что мысленные определения имеют также объективные ценность и существование<sup>5</sup>. Все эти утверждения, на первый взгляд, представляют чистейший идеализм. Но так кажется только при первом приближении. На самом же деле тождество бытия и мышления имеет у Гегеля иной смысл. Здесь прежде всего бросается в глаза совершение не идеалистический дух объективизма, присущий философии Гегеля. В познании Гегель на первый план выдвигает его объективные моменты, его предметное, объективное содержание. Хотя, согласно словам самого Гегеля, достаточно вникнуть чисто спекулятивным путем в диалектику мышления, чтобы тем самым получить картину диалектики бытия, однако на самом деле это познание вовсе не достигается силами одного только умозрения; такое познание возможно только на основе изучения объективного содержания самого предмета познания. Именно, опираясь на предпосылку

<sup>1</sup> Гегель, Наука логики, I, 1, стр. 6.

<sup>2</sup> Гегель, Энциклопедия, I, стр. 40.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же, стр. 77 и 41.

<sup>5</sup> Гегель, Наука логики, I, 1, стр. 7.

о тождестве бытия и мышления. Гегель мог, без видимого ущерба для идеалистической цельности системы, изучать диалектику самого бытия — с тем, чтобы потом выдавать результаты изучения за плоды независимого от эмпирии, чисто спекулятивного диалектического метода. Но эта видимость идеалистической системы плохо прикрывала ее истинную сущность. На самом деле, вся система Гегеля насыщена духом могучего объективизма. На первом плане у Гегеля стоят объективные черты самого предмета. Познание должно постигать предмет так, как он есть сам по себе и независимо от субъективных содержаний сознания. У Гегеля философское познание не строит, как у Канта, мир из форм сознания, но познает этот мир и притом познает в его действительном содержании. Система Гегеля совершенно свободна от элементов агностицизма и скептицизма, присущих философии Канта. Объективизм Гегеля заходит так далеко, что, под его давлением, Гегель отвергает обычное, общепринятое понимание истины. Под истиной обыкновенно разумеют согласие предмета с нашим о нем представлением. Напротив, по Гегелю, мы «должны предоставить определениям, живущим собственной жизнью, развиваться из самих себя»<sup>1</sup>. В философском смысле истина есть не согласие наших представлений с предметом, но «согласие предмета с самим собой». Познание не может состоять в том, чтобы прикладывать к предмету те или иные определения, найденные мышлением и извне перенесенные на предмет. «Предмет можно узнать в его истине только тогда, когда он сам обнаруживает свои определения, а не получает их внешним образом, в форме сказуемых»<sup>2</sup>. Поэтому в философии «доказать — это значит показать, как предмет из себя и через самого себя становится тем, чем он есть»<sup>3</sup>. Все эти парадоксальные формулы имеют у Гегеля двойственный смысл. С одной стороны, в них до последней черты заостряется идеалистическая тенденция системы, монизм ее спекулятивного метода. С другой стороны, эти же самые положения открывают выход скрытому эмпиризму и конкретному историческому реализму системы.

Поэтому хотя, по заявлению Гегеля, наука должна организоваться «только посредством собственной жизни понятия»<sup>4</sup>, однако основное требование научного познания «состоит скорее в том, чтобы отдаваться жизни предмета или, что тождественно, чтобы иметь перед собою и высказывать внутреннюю необходимость его»<sup>5</sup>. Хотя в том, что сознание внутри себя признает за истинное, мы имеем, по словам Гегеля, — масштаб, устанавливаемый самим сознанием для того, чтобы измерять свое знание<sup>6</sup>, однако объективная истина предмета не только при этом сохраняется и достигается, но именно она и составляет главную цель исследования. И если Гегель называет понятием не знание о пред-

<sup>1</sup> Гегель, Энциклопедии, I, стр. 46.

<sup>2</sup> Там же, стр. 56.

<sup>3</sup> Там же, стр. 140.

<sup>4</sup> Гегель, Феноменология духа, стр. 24.

<sup>5</sup> Там же, стр. 24—25.

<sup>6</sup> Там же, стр. 40.

мете, как принято делать, но, напротив, называет понятием сущность самого предмета или его бытие в себе, то он делает это именно для того, чтобы сообщить знанию максимум объективности, чтобы в знании предмет постигался, как он есть, чтобы «не было бы необходимости употреблять масштаб и при исследовании пользоваться нашими мыслями и мнениями; путем отбрасывания их мы достигаем рассмотрения вещи так, как она существует в самой себе и для себя»<sup>1</sup>. После сказанного не приходится уже видеть противоречия в словах Гегеля, когда он указывает, что содержание философии есть действительность. Философия, говорит Гегель, «необходимо должна согласоваться с действительностью и с опытным знанием»<sup>2</sup>. На это согласие, прибавляет Гегель, можно даже смотреть, как на внешний, по крайней мере, пробный камень истины всякой философской системы<sup>3</sup>. Таким образом на деле выходит, что источником и исходным пунктом философствования Гегеля была диалектика бытия, а идеалистическая теза о тождестве бытия и мысли служила ему лишь оболочкой, чрезвычайно удобной для того, чтобы то, что было подмечено им в диалектике самого бытия, представить как результат необходимой и самоизвестной спекулятивной диалектики мышления. Тождество мышления и бытия маскирует у Гегеля эмпирическое, а зачастую прямо материалистическое — конечно несознанное им в этом качестве — происхождение его диалектики. Под прикрытием лозунга о тождестве бытия и мышления диалектический метод Гегеля становится отражением или переводом на язык спекулятивного мышления объективной диалектики бытия. Но подготовляя таким образом бессознательно почву для чисто материалистической диалектики Маркса и Энгельса, Гегельอยательно был убежденнейшим идеалистом. Отсюда — неизбежная двойственность его диалектики. Диалектика Гегеля — Яиус о двух лицах. Одним лицом она обращена к великим идеалистическим системам прошлого; отсюда — ее конструктивность, схематизм, бесспорно значительные еще пережитки идеалистических и теологических взглядов. Другим лицом она обращена в будущее — к величественной индукции Маркса «Капитала», к могучей диалектике Маркса и Энгельса. К ним обращается исторический гений Гегеля, а главное — его диалектический метод.

Центральный пункт гегелевской диалектики — учение о противоречии. Так как спекулятивная диалектика разума есть, по Гегелю, в то же время и реальная диалектика бытия, то отсюда следует, что противоречия, которые, как мы видели, необходимо получаются при развитии конечных определений рассудка, должны быть также и реальными противоречиями. Они должны принадлежать не только одним понятиям рассудка, но также самим реальным вещам, должны составлять необходимое условие их реальной диалектики. Огромная заслуга Гегеля в том, что он возобновил заглохшую в философии Канта мысль о реальности противоречия, вскрыл его реаль-

<sup>1</sup> Гегель, Феноменология духа, стр. 40.

<sup>2</sup> Гегель, Энциклопедия, I, стр. 6—7.

<sup>3</sup> Там же.

шую природу и исследовал его роль в движении исторического процесса. С неистощимой энергией в ряде глубоких анализов Гегель доказывает реальность противоречия. Он показывает, насколько бедно, бессодержательно то понятие о противоречии, которое дает формальная логика и рассудочное мышление. Основное заблуждение обычного взгляда на противоречие заключается в том, что противоречие может быть только в мыслях. Обычно боятся допустить, что мир в себе самом может быть поражен противоречием. По словам Гегеля, обычное мышление слишком нежно относится к вещам: оно удаляет из них противоречие, помещая его в дух, разум и оставляя его там неразрешенным<sup>1</sup>. «Противоречие, — говорит Гегель, — прежде всего обыкновенно отстращивается от вещей, от сущего и истинного вообще; предполагается, что нет ничего противоречивого»<sup>2</sup>. Противоречие помещают не в вещи, но «в субъективную рефлексию, которая полагает его лишь путем отношения и сравнения»<sup>3</sup>. Но и в сфере субъективной рефлексии противоречия, с точки зрения обычного мышления, нет и быть не может, так как противоречие, по закону формальной логики, не может быть представляемо и мыслимо. Таким образом выходит, что для обычного рассудка противоречие «считается, как в действительности, так и в мыслящей рефлексии за нечто случайное, как бы за ненормальность или переходящий болезненный пароксизм»<sup>4</sup>. Но эта «обычная нежность к вещам, заботящаяся лишь о том, чтобы они не противоречили себе... забывает, что таким путем противоречие не разрешается, а переносится лишь в другое место»<sup>5</sup>; как бы ни закрывала глаза формальная логика на противоречие, как бы ни старалась она выдать его за иллюзию или призрак субъективного заблуждения — противоречие существует как совершенно реальный факт бытия. Чтобы доказать реальность противоречия, Гегель обращается к опыту. «Обычный же опыт, — говорит Гегель, — сам заявляет, что дано по меньшей мере множество противоречивых вещей, противоречивых учреждений и т. д., противоречие которых заключается не только во внешней рефлексии, но в них самих»<sup>6</sup>. Но далее противоречие «должно считаться не просто некорректностью, встречающейся там и сям, но... принципом всякого самодвижения, состоящего не в чем ином, как в изображении противоречия»<sup>7</sup>. Поэтому закон исключенного третьего, принадлежащий отвлеченному рассудку, должен быть заменен другим: «все содержит в себе противоречие»<sup>8</sup>. Ни в себе, ни на земле, ни в мире природы, ни в мире духа нет ничего, к чему прилагался бы закон исключенного третьего, с его отвлеченными определениями рассудка. «Все, что есть, — говорит Гегель, — обладает конкретною природой, и, следова-

<sup>1</sup> Гегель, Наука логики, I, 1, стр. 154.

<sup>2</sup> Там же, I, 2, стр. 42.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же, стр. 28.

<sup>6</sup> Там же, стр. 42.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Гегель, Энциклопедия, I, стр. 215.

тельно, содержит в себе различие и противоположность»<sup>1</sup>. В качестве примера реального противоречия Гегель рассматривает простое явление механического движения. «Нечто движется, — замечает он, — не только поскольку оно теперь здесь, а в другой момент там, но поскольку оно в один и тот же момент здесь и не здесь, поскольку оно в этом здесь вместе есть и не есть»<sup>2</sup>. Поэтому Гегель признает вместе с древними диалектиками противоречия, указанные ими в движении, по отсюда он делает не тот вывод, что движения нет, а, напротив, что движение есть само существующее противоречие<sup>3</sup>. Противоречие не только существует, как факт бытия, но оно есть факт совершенно всеобщий, необходимо присущий всякому явлению. «Нет предмета, — говорит Гегель, — в котором нельзя было бы найти противоречия, т. е. противоположных определений, так как непротиворечащий себе предмет есть чистое отвлечение рассудка, насилиственно удерживающего одну из двух определенностей и старающегося затемнить и устраниТЬ сознание другой определенности, содержащейся в первой»<sup>4</sup>. Здесь мы подходим вплотную к одной из важнейших идей диалектики Гегеля. Вместе с тем здесь еще раз с величайшей очевидностью выступает эмпирическое происхождение диалектического метода Гегеля. Диалектика противоречий явилась у Гегеля плодом конкретного исторического интереса к действительности, плодом глубокого и вдумчивого наблюдения и изучения жизни. Учение Гегеля о противоречии не есть априорная и абстрактная схема, прилагаемая к любой действительности. Гегель исходил из тех противоречий, которые он наблюдал в процессах органической жизни, в исторической действительности, в конкретном богатстве жизни духа. Поэтому он подчеркнул, что противоречие имеет значение именно там, где есть изменение, движение, жизнь. Противоречие, говорит Гегель, следовало бы считать за нечто более глубокое и существенное, чем тождество. «Ибо в противоположность ему, тождество есть определение лишь простого непосредственного, мертвого бытия; противоречие же есть корень всякого движения и жизнеподвижности; лишь поскольку нечто имеет в себе самом противоречие, оно движется, обладает побуждением и деятельностью»<sup>5</sup>. «Что вообще движет миром — это противоречие, и смешно говорить, что противоречие немыслимо»<sup>6</sup>. Диалектика противоречия вытекает у Гегеля из диалектики изменения, движения, становления. Основная мысль диалектики Гегеля состоит в том, что всякое конечное явление жизни или, точнее говоря, исторического процесса, есть явление относительное, непрерывно изменяющееся и переходящее в противоположное. «Все, что нас окружает, — говорит Гегель, — может служить примером диалектики. Мы знаем,

<sup>1</sup> Гегель, Энциклопедия, I, стр. 215.

<sup>2</sup> Гегель, Наука логики, I, 2, стр. 42.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Гегель, Энциклопедия, I, стр. 157.

<sup>5</sup> Гегель, Наука логики, I, 2, стр. 42.

<sup>6</sup> Гегель, Энциклопедия, I, стр. 215.

что все конечное изменяется и уничтожается; его изменение и уничтожение есть не что другое, как его диалектика, оно содержит в себе свое иное и потому выходит за предел своего непосредственного существования и изменяется»<sup>1</sup>. «Мы говорим, что все вещи, или все конечные предметы обречены на гибель, и в этом смысле диалектика есть всеобщая неотразимая власть, которой все должно покориться, как бы оно ни было, повидимому, независимо и ярочно»<sup>2</sup>. Противоречие глубочайшим образом связано с природой изменения и оно так же необходимо, как и изменение. «Природа всего конечного состоит в том, что оно... есть в самом себе иное самого себя и оттого оно изменяется. В изменении обнаруживается внутреннее противоречие, которое с самого начала содержитя в непосредственном существовании и заставляет его выйти за черту самого себя»<sup>3</sup>. Всякое конечное явление или, как выражается Гегель, всякое «непосредственное существование», «по самому своему понятию должно изменяться, и изменение есть только проявление его внутренней природы. Живое умирает по той простой причине, что оно, как живое, в самом себе носит зерно смерти»<sup>4</sup>. Поэтому диалектика имеет не только лишь отрицательный результат: в диалектике перед нами развертывается реальный конкретный процесс исторической жизни, движущейся вперед через противоречия. Именно в этом смысле Гегель и говорит, что противоречие движет миром. Поэтому и философия, как ее понимает Гегель, должна отказаться от отрицательного взгляда на противоречие: «Нельзя признавать виной некоторого предмета или познания, если они по своему свойству или некоторой внешней связи оказываются диалектическими»<sup>5</sup>. «Из соображения природы противоречия вообще вытекает, что для себя, так сказать, в вещи еще нет вреда, недостатка или погрешности, если в ней обнаружено противоречие»<sup>6</sup>. Напротив, диалектический метод имеет целью постигнуть весь мировой и исторический процесс, как движение бытия, развертывающегося в противоречиях и через противоречия.

Диалектический метод «раскрывает истинное содержание предмета и, следовательно, показывает неполноту односторонних определений рассудка»<sup>7</sup>. Подобно тому как диалектика бытия «составляет начало всякого движения, всякой жизни и деятельности в мире действительности», точно так же в логике и философии диалектический метод есть «душа научного развития», «живая душа в движении науки»; только одна диалектика «вносит необходимость и внутреннюю связь в содержание науки»<sup>8</sup>.

Оценить по достоинству диалектический метод Гегеля — дело далеко не легкое. В силу идеалистического характера системы метод

<sup>1</sup> Гегель, Энциклопедия, I, стр. 135.

<sup>2</sup> Там же, стр. 135—136.

<sup>3</sup> Там же, стр. 163.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Гегель, Наука логики, II, стр. 204.

<sup>6</sup> Там же, I, 2, стр. 44.

<sup>7</sup> Гегель, Энциклопедия, I, стр. 134.

<sup>8</sup> Там же, стр. 133—134.

подвергся в ней значительному извращению. На первый план Гегель выдвинул его спекулятивный характер. Гегель излагает свою логику так, чтобы читатель думал, будто перед ним развертывается самопроизвольная диалектика мысли, собственное движение познавательного процесса. По словам Энгельса, «у Гегеля диалектика есть сама разви́тие́ понятия. Абсолютное понятие существовало — неизвестно где — от века и составляло истинную животворящую душу всего существующего. Оно развивается само в себе, проходя все те ступени, которые заключаются в нем самом»...<sup>1</sup>. «Обнаруживающееся в природе и в истории диалектическое развитие... является у Гегеля простым снимком с поступательного движения понятия, движения самопроизвольного, вечного, совершающегося неизвестно где и во всяком случае совершенно независимо от человеческого мозга»<sup>2</sup>. В этом и состоит «идеологическое извращение» диалектики Гегеля. Плодотворное значение философии Гегеля может оценить только тот, кто поймет, что так называемый диалектический метод Гегеля есть не столько оружие познания или руководство к познанию, сколько само содержание знания. То, что называют методом Гегеля, есть в сущности не только метод, но и сама теория диалектики или общая теория развития. Изображая самопроизвольную якобы диалектику понятия, Гегель описывает нам само развитие, его стадии и законы. Зато эту сущность развития и его законы Гегель понял так глубоко, как никто из его предшественников. Общечеловеческое значение Гегеля, конечно, в том, что он был гениальнейший историк и конкретный диалектик. Но именно потому его философия оказалась в высшей степени плодотворной и для разработки метода. Изучая историческое бытие в его различных аспектах: гражданской истории, истории религии, истории искусства, истории философии, описывая законы развития, движения, изменения, Гегель должен был — для достижения цели познания — употреблять такие приемы мышления, которые соответствовали бы новому предмету — предмету исторического познания. Эти приемы далеко вывели его из узких границ метафизической логики, не знающей других предметов исследования, кроме неподвижных и неизменных, с ее ограниченными формальными законами: тождества, противоречия и исключенного третьего. Перед лицом нового предмета познания эти законы оказались скучными, неспособными выразить конкретную полноту истины. Вместе с тем обнаружились высшие и более широкие законы и методы, соответствующие предмету исторического познания и способные его отобразить и выразить. Таким образом, несмотря на весь произвол гегелевского идеализма, философия Гегеля действительно составила эпоху в истории логики и научной методологии. «Несмотря на всю произвольность построения, — говорит Виндельбанд, — Гегель — величайший логик после Аристотеля и Канта», и в этой характеристике, несомненно, не заключается преувеличения. Гегель произвел переворот

<sup>1</sup> Энгельс, Людвиг Фейербах, пер. Плеханова.

<sup>2</sup> Там же.

в логике не потому, что отвлеченно анализировал проблемы метода, а потому, что он был прежде всего великий мыслящий историк, потому что он сам работал в конкретном историческом материале. Гегель открыл самое историческое, как предмет диалектического исследования, и потому смог открыть и новый метод и новую логику. Если бы Гегель не мог создать своей «Истории философии», «Философии истории» и «Эстетики», в которых он выступает прежде всего как бесподобный историк, то никогда не были бы написаны им, обусловившие собою переворот в научном сознании эпохи, «Наука логики», «Энциклопедия» и «Феноменология духа». Но именно потому получить полное понятие о диалектическом методе и диалектической логике Гегеля очень трудно. Для этого необходимо изучить и усвоить все содержание его философии. Наиболее ценные и значительные особенности своего метода Гегель изображает не отвлеченно, но так, что они всегда выступают из конкретного развития самой системы, из реального содержания его учений. Гегель не столько описывает свой метод, сколько показывает его, так сказать, в действии, в самой практике философствования. То место «Науки логики», которое посвящено специальному изложению и разъяснению метода («Наука логики», II, стр. 199—213), представляется крайне темным и трудным для понимания, если брать его отвлеченно, вне конкретного развития всей системы. Сам Гегель неоднократно указывает, что лучший пункт к познанию метода его философии есть изучение самой этой философии: «изложение того, что единственно может быть истинным методом философской науки, — говорит Гегель, — входит в состав самой логики»...<sup>1</sup>. При таком положении вещей идеалистическая конструкция системы страшно затрудняла понимание истинной сути диалектического метода. Строго говоря, в философии Гегеля метод может быть только выведен из изучения ее содержания. Хотя Гегель выдает свою философию за учение о саморазвивающемся мышлении, однако на деле он нигде не описывает прямым образом лабораторию познающей мысли: то, что он называет диалектикой познания, есть и действительности реальная диалектика природы и истории, история мира, человеческого общества и человеческого сознания. К чисто логическим проблемам, равно как и к проблемам метода, Гегель обращается лишь тогда, когда те приемы и методы мышления, посредством которых раскрываются истинная природа истории и законы развития, вступают в противоречие с общепризнанными приемами и законами рассудка и формальной логики. Сознание противоречия заставляет сравнить между собою учения формальной логики и диалектики. В этом сопоставлении формальная логика подвергается критике, выясняются ее границы и ее отношение к логике диалектической, как низшей и частной ступени — к высшей и более общей, развертывается во всем блеске и силе логический гений Гегеля, выясняются основы его метода.

После сказанного мы можем уже устраниТЬ двусмысленность в понятии «метода» у Гегеля. Под словом «метод» Гегель разумеет

<sup>1</sup> Гегель, Наука логики, I, 1, стр. 9.

двойное: и путь к познанию развития и путь самого развития. Последнее — в огромном большинстве случаев. К этому последнему пониманию подогнаны все изложение и построение системы. В этом смысле изложить или описать «метод» Гегеля значило бы изложить или повторить все содержание его системы, всю цепь переходов «абсолютного понятия» от совершенной абстрактности и пустоты к совершенной конкретности и полноте бытия. Напротив, для постижения метода Гегеля в собственном смысле слова, разумея под словом «метод» орган постижения исторической истины, необходимо было бы выделить основные моменты процесса развития, как его описывает Гегель, а затем проанализировать сущность тех приемов мысли, посредством которых устанавливается картина развития. Последнее мы и сделаем в ближайшем изложении. Так как в настоящем сочинении мы повсюду рассматриваем воззрения всех мыслителей исключительно с точки зрения их ценности для прогресса диалектического метода, в конечном счете — для подготовки диалектического метода Маркса и Энгельса, то при изложении основ этого метода у Гегеля мы выделим только самое существенное, не считаясь с конструктивной сколастикой системы.

Диалектический метод есть восхождение мышления к истине предмета. Поскольку жизнь предмета состоит в непрерывном движении и изменении, постольку и познание его есть процесс непрерывного движения мысли. Диалектическое движение бытия протекает в определенном ритме, каждый элемент которого, в свою очередь, заключает в себе три момента: тезиса, антитезиса и синтеза. Каждое явление истории относительно и в силу своей конечной природы переходит в другое явление, которое противоположно первому, является отрицанием этого первого. В то же время каждый антитезис, будучи отрицанием своего тезиса, не уничтожает его целиком и не является чем-то абсолютно внешним и чуждым относительно этого тезиса. Противоречие тезиса и антитезиса примиряется в синтезе. Тезис сохраняется в антитезисе, который, таким образом, есть не только голое отрицание, но представляет конкретное единство положения и отрицания, или синтез. Так как это единство заключает в себе оба момента и тезиса и антитезиса, то оно является моментом высшим, в котором преодолеваются конечность и ограниченность двух первых моментов. Но так как это единство есть единство не отвлеченное, но конкретное и при том опять-таки конечное, то оно, в свою очередь, становится основанием для дальнейшего перехода: в качестве простого положения синтез переходит в свое противоположное, образуется вновь противоречие, положение и отрицание вновь примиряются в конкретном единстве синтеза и т. д., и т. д. Такова в самых грубых чертах гегелевская схема диалектики бытия. Замечательно, что в «Науке логики», точно так же, как и в «Энциклопедии», Гегель излагает ее не как диалектику бытия, но как диалектику самопроизвольного движения абсолютного понятия. От начала и до конца мы не выходим из предела движения мышления. В этом изложении монизм гегелевского логического идеализма достигает наивысшего напряжения и развития. В последнее счете тождество бытия и мышления имеет у Гегеля чисто идеалистический характер.

ческое обоснование. В этом пункте обнаруживается близость гегелевской диалектики к синтетическому методу Фихте. Как и у Фихте, у Гегеля той основой, на почве которой развивается тождество бытия и мышления, является дух, абсолютный субъект. Именно потому у Гегеля диалектика бытия изображается не как таковая, но как диалектика мышления. Но в этом «идеологическом извращении» заключается величайшее препятствие для понимания истинной революционной ценности диалектики Гегеля. Читатель гегелевских сочинений никогда не имеет перед собой непосредственного изображения диалектики бытия: он принужден рассматривать ее через ткань или пелену диалектики мышления. Только в некоторых местах ткань эта становится почти совершенно прозрачной, лучи бытия проникают через нее почти без всякого отклонения и искажения, и тогда сама диалектика бытия проходит перед нами в величественном и глубоком изображении; поэтому всякое разумное чтение логики Гегеля неизбежно должно быть переводом с языка спекулятивной диалектики на язык конкретной диалектики бытия. Если мы примем во внимание все сказанное выше, то сейчас же обнаружится, что диалектика Гегеля заключает в себе ядро огромной научной и притом истинно-революционной ценности. С этой точки зрения мы рассмотрим некоторые ее детали. Суть дела не в той общей грубой формуле диалектической триады, которая была изложена выше, но именно в конкретном содержании отдельных моментов метода.

Остановимся прежде всего на учении об отрицании. Мы уже видели, что, в силу основного закона диалектики, всякое конечное явление бытия переходит в другое — свое противоположное — и тем самым превращается в отрицание первого, а это первое оказывается «снятым». Но момент «снятия» или отрицания вовсе не означает, что первое уничтожилось во втором. Результат отрицания не есть голый пуль, и, переходя в другое, первое в этом другом сохраняется. По словам Гегеля, «снятие... «есть одно из важнейших понятий философии, основное определение...»<sup>1</sup>. «То, что снимается, еще не обращается тем самым в ничто»<sup>2</sup>. Снятое «есть ничто, но как результат, исходящий от некоторого бытия»...<sup>3</sup>. Снятие означает «столько же сбережение, сохранение, сколько и прекращение, окончание»<sup>4</sup>. «Таким образом, снятое есть вместе с тем сохраненное..., но через то не уничтоженное»<sup>5</sup>. Именно в силу того, что второй диалектический момент является результатом первого, он сохраняет и содержит его в себе, и, таким образом, отрицание само есть единство положения и отрицания. «Диалектика, — говорит Гегель, — имеет положительный результат, потому что она имеет определенное содержание или потому, что ее истинный результат есть не отвлеченное и пустое ничто, но отрицание известных определений, которые по тому самому

<sup>1</sup> Гегель, Наука логики, I, 1, стр. 48.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же, стр. 49; ср. также «Энциклопедия», I, § 96, приб., стр. 169.

содержатся в результате, что он есть не непосредственное ничто, а результат<sup>1</sup>. Положительный смыслialectического отрицания Гегель — в другом сочинении — поясняет на примере почки и цветка. «Почка, — говорит он, — пропадает при распускании цветка, и можно сказать, что она вытесняется этим последним... Эти формы не только различаются, но вытесняются, как непримиримые друг с другом. Но их преходящая природа делает их вместе с тем моментами органического единства, в котором они не только не противостоят друг другу, но один столь же необходим, как и другой; и эта равная для всех необходимость образует жизнь целого»<sup>2</sup>. Значение этого примера совершение ясно. Этим примером Гегель хочет сказать, что только то историческое познание может быть плодотворно, которое каждый момент исторического развития рассматривает как результат предшествующего момента и в органической связи с этим предшествующим. Это рассмотрение показывает, что в движении развития обнаруживается конкретное единство таких явлений, которые, будучи сопоставлены одно с другим вне конкретного процесса развития, кажутся рассудку абсолютно несовместными. Логика рассудка сложилась не в наблюдениях развития или исторических процессов; она сложилась в ограничении и узком опыте, который сопоставляет явления между собою не в процессах их развития, но по их содержанию и ценности<sup>3</sup>. Вырывая явления из конкретной связи их развития, сопоставляя между собою такие явления, которые в действительности существуют всегда только как моменты развития, рассудок не может постигнуть истинные основы dialectического движения природы и истории. Но вместе с тем свои «законы» мышления, формулированные на основе ограниченной практики, рассудок провозглашает абсолютно истинными, пригодными для всей действительности. Рассудок забывает, что существует целый огромный мир — мир исторической действительности, которому должны соответствовать иные, более широкие законы мысли, способные отобразить конкретную сущность явлений развития. Поэтому dialectика Гегеля есть одновременно и критика формальной логики и новая логическая теория развития.

Результаты своих открытых в области философии истории, теории развития Гегель немедленно переносил в сферу логики. Открыв, что в «снятии» заключается положительный момент, что каждое последующее звено развития составляет конкретное единство с предшествующим звеном, как бы сильно они ни отличались друг от друга при простом абстрактном сравнении, Гегель переработал логическое учение об отрицании так, чтобы оно могло охватить подмеченное им единство различных моментов в развитии исторического процесса. В результате логическое учение об отрицании и о противоречии подверглось глубокой и очень плодотворной переработке.

<sup>1</sup> Гегель, Энциклопедия, I, § 82, прим. 1, стр. 138.

<sup>2</sup> Гегель, Феноменология духа, стр. 2.

<sup>3</sup> «Самое легкое, — говорит Гегель, — обсуждать то, что имеет содержание и ценность; труднее — постигнуть это; самое трудное, что объединяет оба предыдущие момента, — воспроизвести дело» (там же).

Согласно обычному учению логики, отрицание есть всего лишь устранение из мысли некоторого признака, на место которого мы не ставим никакого другого признака того же рода. Такое отрицание равнозначно полному уничтожению всякого положительного содержания; оно ставит мысль перед полной неопределенностью, так как в нем нельзя найти даже намека на то, в какой сфере следует искать то определение, которым мы могли бы заменить отброшенный нами признак предмета. Но такое отрицание существует только в рассудочной логике. С большой проницательностью Гегель показывает, насколько бедно и мало плодотворно такое понимание отрицания. Диалектическая логика видит в отрицании нечто, гораздо более содержательное. По Гегелю, смысл отрицания не исчерпывается одним устранением из мысли известного предиката или признака: «отрицательное суждение не есть полное отрицание; та общая сфера, в коей содержится предикат, еще сохраняется; поэтому отношение субъекта к предикату по существу есть еще положительное; сохраняющееся определение предиката есть равным образом отношение. Если, например, говорится, что роза не красна, то тем самым отрицается и отделяется от присущей ей общности лишь определенность предиката; общая сфера — цвет — сохраняется; если роза не красна, то тем самым признается, что она имеет цвет и притом другой цвет; по этой общей сфере суждение остается положительным»<sup>1</sup>. Всякое отрицание есть отрицание определенной (мыслимой) вещи, т. е. определенное отрицание. Но поскольку результат «есть определенное отрицание, он обладает содержанием. Он есть понятие новое, высшее, более содержательное, чем предшествующее ему, ибо первое обогатилось тем, что в последнем отрицается, или что ему противоположно; первое, таким образом, содержит в себе второе, но содержит и еще нечто большее и есть единство его и его противоположности»<sup>2</sup>.

Это единство положения и отрицания и есть то «примирение» противоречия, которое образует третий момент диалектического движения, — момент синтеза или, как его называет Гегель, — «спекулятивный момент», «момент положительного разума», «отрицание отрицания». Учению Гегеля о «примирении» противоречия часто придавали совершенно превратный смысл. В философии Гегеля видели философию компромисса, полагали, что у Гегеля развитие изображается так, что оно в любой момент своего движения представляет нечто среднее, компромиссное между двумя противоположными моментами: тезиса и антитезиса. Согласно этому пониманию, момент синтеза есть как бы равнодействующая первых двух моментов. Но это понимание ошибочно. Синтез является третьим моментом только для философского мышления — когда оно отдает себе отчет в диалектическом движении. Но по времени, в реальной диалектике самого бытия, синтез не есть третий момент и не следует за антитезисом. Диалектика бытия, реальная диалектика природы и истории есть непрерывный поток «бывания» или

<sup>1</sup> Гегель, Наука логики, II, стр. 50.

<sup>2</sup> Там же, I, 1, стр. 9—10.

«становления», в котором каждый момент есть осуществленное и снятое противоречие<sup>1</sup>. «Примирение» означает у Гегеля, что каждый момент развития, как бы он ни был противоположен предыдущему, каким бы он ни представлялся «иным» сравнительно со своим «первым», все же происходит из первого, является результатом развития этого первого, и потому заключает, сохраняет его в себе. В сущности, он и есть это «первое», ставшее «иным». Диалектика Гегеля в полной мере признает, что в результате развития получается нечто совершенно новое, чего раньше не было. Каждый момент развития она рассматривает под углом зрения того нового, которое этот момент представляет сравнительно с предыдущим. Но это «новое», отрицательное относительно первого, она рассматривает всегда в конкретной связи, в конкретном единстве с тем «первым», из которого новое образовалось. Иными словами, «примирение противоречия» есть только способ обозначения исторической реальной связи всех моментов развития. «Примирение» здесь не означает никакой «уступки» нового — старому, последующего — предыдущему, никакого «компромисса» между ними. У Гегеля не новое прымкает к старому, но, напротив, старое входит в новое, причем новое от этого не терпит, так сказать, никакого ущерба в своей новизне. «Примирение» несколько не ослабляет глубины противоречий между старым и новым, и противоречие попрежнему остается движителем и вдохновителем всякого движения и развития.

Главный вывод из такого понимания был тот, что каждый момент развития есть момент относительный и должен рассматриваться в связи и взаимодействии с другими моментами, с которыми он связан в процессе бывания. Большая заслуга диалектики Гегеля в том, что она выдвинула идею взаимной зависимости, относительности и взаимодействия всех явлений. Относительно каждого явления, относительно каждого утверждение, каждое положение конечного рассудка. Такие понятия, как «добро» и «зло», «истина» и «заблуждение», «свет» и «тьма», «положительное» и «отрицательное», не должны быть сопоставляемы абсолютно в абсолютном значении: каждое из них относительно и должно рассматриваться со всех сторон, в отношении ко всем другим понятиям с которыми оно связано; каждое должно постигаться, как обусловленный и переходящий момент развития. Гегель очень остроумно доказывает несостоятельность абстрактной игры понятиями, которым рассудок приписывает абсолютное значение. По словам Гегеля, «свет считается вообще только положительным, темнота же — только отрицательным»<sup>2</sup>. Такие определения дает свету и темноте обычная рассудочная рефлексия. Но «одно из важнейших познаний, — замечает Гегель, — состоит в усмотрении и удержании того взгляда на эту природу рассмотренных».

<sup>1</sup> Чрезвычайно выразительно говорит об этом акад. А. Н. Гиляров: «Сущее (у Гегеля) и есть бывание... движение, никогда не прекращающийся процесс». «Примирение» противоречия есть, по разъяснению А. Н. Гилярова, «бывание» — становление, процесс... Понятие «бывания» покрывает все сущее (А. Н. Гиляров, Философия в ее существе, значения и истории, т. I, Киев 1916, стр. 226).

<sup>2</sup> Гегель, Наука логики, I, 2, стр. 40.

определений рефлексии, что их истина состоит лишь в их взаимоотношении, а потому в том, что каждое из них в самом своем понятии содержит другое; без этого познания нельзя сделать собственно никакого шага в философии»<sup>1</sup>.

Учение Гегеля об относительности каждого момента диалектического процесса имело громадный революционный смысл. Утверждая, что каждое явление развития есть исторически обусловленный, конечный, относительный и преходящий момент, Гегель в корне подрывал устой метафизического мироизрерзания, которое стремится рассматривать формы исторической жизни, общественные отношения, явления научного и художественного творчества, как выражение «неизменных» и «вечных» потребностей «человеческой природы». После Гегеля уже невозможно было опираться на «условия природы» для объяснения тех или иных исторических явлений.

Учение Гегеля об относительности каждого диалектического момента означает, что всякая истина, всякое утверждение о предмете обусловлены исторически и потому заключают в себе не полную, но всего лишь относительную истину.

В «Очерках гоголевского периода русской литературы» Н. Г. Чернышевский великолепно характеризовал переворот во взглядах на науку и научное познание, произведенный диалектическим методом Гегеля. Чернышевский подчеркивает, что диалектический метод был выставлен Гегелем, «как необходимое предохранительное средство против пополнования уклониться от истины в угоджение личным желаниям и предрассудкам». Сущность диалектического метода, разъясняет Чернышевский, «состоит в том, что мыслитель не должен успокаиваться ни на каком положительном выводе, а должен искать: нет ли в предмете, о котором он мыслит, качеств и сил, противоположных тому, что представляется этим предметом на первый взгляд; таким образом, мыслитель был принужден обозревать предмет со всех сторон и истина являлась ему не иначе, как следствием борьбы всевозможных противоположных мнений. Этим способом, вместо прежних односторонних понятий о предмете, мало-помалу являлось полное, всестороннее исследование и составлялось живое понятие о всех действительных качествах предмета. Объяснить действительность стало существенною обязанностью философского мышления. Отсюда явилось чрезвычайное внимание к действительности, над которой прежде не задумывались, без всякой церемонии искашая ее в угодность собственным односторонним предубеждениям. Таким образом, добросовестное, неутомимое кзыскание истины стало на месте прежних произвольных толкований. Но в действительности все зависит от обстоятельства, от условий места и времени, и потому Гегель признал, что прежние общие фразы, которыми судили о добрे и зле, не рассматривая обстоятельств и причин, по которым возникло данное явление, — что эти общие отвлеченные изречения неудовлетворительны: каждый предмет, каждое явление имеет свое собственное значение, и судить о нем должно по соображению той обста-

<sup>1</sup> Гегель, Наука логики, I, 2, стр. 40—41 (курсив мой).

новки, среди которой оно существует; это правило выражалось формулою: «отвлеченной истины нет; истина конкретна», т. е. определительное суждение можно произносить только об определенном факте, рассмотрев все обстоятельства, от которых он зависит.

Поэтому и самое развитие философии, ее историю Гегель понимал не как иепонятное чередование случайно возникающих и ничего не имеющих между собою систем: «История философии, — говорит он, — показывает, что, повидимому, различные системы принадлежат одной и той же философии, стоящей на разных ступенях ее развития»<sup>1</sup>. А это значит, что оценка каждой философской системы не может производиться на основании абстрактных представлений или критериев о том, что истино и что — заблуждение: каждую систему нужно рассматривать, как момент исторического развития, как явление, обусловленное историческими обстоятельствами эпохи.

Наблюдая явления развития, Гегель подметил, что во многих случаях развитие протекает в тройственном ритме. Развиваясь, известное явление переходит в свою противоположность. Но из этого процесса не кончается; образовавшаяся противоположность в свою очередь переходит в свою противоположность. При этом часто бывает, что этот третий момент развития представляет известное формальное сходство с первым<sup>2</sup>. В диалектике Гегеля этот третий момент называется «отрицанием отрицания». Этот термин породил много недоразумений, и потому мы остановимся на его объяснении. Источником недоразумений здесь, как и во многих других случаях, послужила идеалистическая тенденция системы. Мы уже видели, что вся картина развития у Гегеля — двусмыслена: развитие Гегель излагает то как историю, как причинный процесс исторического движения во времени, то как чисто спекулятивную и идеальную последовательность моментов познания; в последнем случае эта последовательность не совпадает с реальной историей сознания и бытия; ее критерием служит чисто логическое восхождение от абстрактного к конкретному. Если понимать развитие, как причинную последовательность состояний, то в одних случаях указанная тройственность ритма наблюдается, в других — ее нет. Из оплодотворенного яйца вырастает организм, который является «отрицанием» яйца. В свою очередь, зрелый организм производит новое оплодотворенное яйцо, которое является «отрицанием» организма, т. е. «отрицанием отрицания». Здесь третий момент есть момент новый, но в то же время формально сходный с первым. По отношению к развитию такого рода термин Гегеля чрезвычайно удобен, так как он одновременно характеризует и «новизну» третьего момента, и его «сходство» с первым. И так стоит дело в большинстве случаев органического развития. Но если мы возьмем для примера механическое движение, скажем, простое равномерное прямолинейное движение, то в этом движении не будет тройственного ритма. Диалектика движения состоит в том, что в нем каждый момент, без различия его ритми-

<sup>1</sup> Гегель, Энциклопедия, § 13, стр. 18.

<sup>2</sup> См. Плеханов, Сочинения, т. VII, стр. 124.

ческого положения, есть одновременно поставленное, осуществленное и снятое, разрешенное противоречие. «Отрицание отрицания» имеется и здесь, поскольку основное противоречие движения и покоя в каждый момент оказывается разрешенным, но оно («отрицание отрицания») не отмечается здесь ритмически, как третий момент; оно пронизывает сиюшь все конкретное развитие движения и является третьим моментом только для мысли, анализирующей диалектику движения. Вот это-то различие не было проведено Гегелем с полной ясностью. «Отрицание отрицания» имеет у него значение не временного, но чистологического момента, и потому проводится в логике без всяких оговорок и разъяснений. В то же время чувствуется, что за этим смыслом стоит какое-то реальное содержание, что диалектический анализ имеет здесь модель в некоторых явлениях реального развития, в диалектике бытия, в тройственном ритме ее реального движения.

Но хотя Гегель не проводил ясного различия между своей специальной диалектикой познания и реальной диалектикой бытия, однако тройственная схема развития вовсе не была для него каким-то фетищем его системы. Сам Гегель совершенно ясно заявил, что суть диалектического процесса не в триаде, не в абстрактной схеме развития, но в полном понимании и выяснении всех тех конкретных отношений и моментов, которые раскрываются в явлениях развития и относительно которых падантический счет моментов является делом условным и второстепенным. Уже в первом моменте диалектического процесса, в положении или тезисе заключается отрицание. Так как сущность диалектического развития — в непрерывном становлении, то уже в тезисе имеется движение, которое еще в пределах тезиса приводит к отрицанию. Примером может служить здесь то понятие, с которого начинается диалектика Гегеля, — понятие бытия<sup>1</sup>. В качестве положения или тезиса бытие есть, по Гегелю, чистая мысль, общая, простая и непосредственная. Бытие есть чистое бытие — без всякого дальнейшего определения. Оно равно лишь самому себе, не имеет никакого различия ни внутри, ни вне себя. Если бы в бытии было какое-нибудь содержание, которое отличалось бы от какого-нибудь другого содержания или просто различалось бы в нем, то этим была бы нарушена его чистота. Поэтому бытие «есть чистая неопределенность и пустота»<sup>2</sup>. В качестве «чистой неопределенности» бытие не может заключать в себе ничего воззрительного, оно есть именно чистое, пустое воззрение. Так как в понятиях чистого бытия нельзя мыслить никакого содержания, то оно есть лишь пустая мысль. Бытие есть на деле ничто и не более и не менее, чем ничто. Итак, бытие перешло в ничто<sup>3</sup>. Но если мы установим, что бытие есть неопределенность и пустота, то тем самым мы обнаружим в его понятии некоторое различие (пустота отличается от бытия). Это различие есть в то же время нечто отрицательное, так как пустота, ничто, является отрицанием бытия. Таким образом, уже в положении или

<sup>1</sup> Гегель, Наука логики, I, 1, стр. 29.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

в тезисе имеется отрицательное<sup>1</sup>. Это отрицательное пока есть еще, по словам Гегеля, «отрицательное лишь в себе» или «формально-отрицательное»<sup>2</sup>. Но если так, то то отрицание, которое составляет сущность второго момента диалектического процесса, есть уже не первое отрицание, а второе! Но тогда третий момент диалектического процесса — «отрицание отрицания» или «снятие противоречия», или «восстановление первой непосредственности», — будет уже не третьим, но четвертым моментом диалектики, и, таким образом, вместо тройственности, вместо триады, перед нами будет четверичность! Об этом сам Гегель говорит выразительно и четко в самом конце «Науки логики», где излагается учение о методе: «отрицательность, как снимающее себя противоречие, есть восстановление первой непосредственности... Это второе непосредственное, если вообще желают считать, если во всем течении мышления третье относительно первого непосредственного, но оно есть также третье относительно первого или формального отрицательного и... второго отрицательного; поскольку же это первое отрицательное есть уже второй термин, то считаемое третьим может считаться также четвертым, и вместо тройственности отвлеченная форма может быть признаваема четверичностью; отрицательное или различие можно, таким образом, считать двойственностью»<sup>3</sup>. Гегель прямо говорит, что «вся форма метода — троичность — есть лишь совершенно поверхность внешняя сторона способа познания...»<sup>4</sup>. Диалектическая триада не должна быть пустым формализмом. По словам Гегеля, «формализм, хотя также усвоил себе тройственность и удержался в ее пустой схеме, но поверхностная беспорядочность и пустота нового, так называемого философского построения, состоящего единственно в том, чтобы повсюду придерживаться этой формальной схемы... сделали эту форму скучной и приобрели ей дурную славу»<sup>5</sup>. Итак, мы видим, что на триаду Гегель смотрел не как на априорную схему или форму, но как на способ выражения диалектического ритма бытия. Триадой он пользовался для изображения таких явлений развития, которые имеют явно выраженный тройственный ритм. Но именно в этом смысле он высоко ценил ее и говорил, что пошлость обычного употребления тройственного расчленения «не может еще уничтожить его внутренней стоимости»<sup>6</sup>. Именно в таком смысле понимал сущность гегелевской триады Плеханов: по его словам, триада «вовсе не играет у Гегеля той роли, которую ей приписывают люди, не

<sup>1</sup> Совершенно поэтому прав Г. Лукач, когда он говорит, что «сущность диалектического метода заключается... в том, что в каждом диалектически понятом моменте содержится все целое, что из каждого момента может быть развит весь метод» («Материализация и сознание пролетариата», «Вестник Социалистической академии», т. VI, стр. 139—140).

<sup>2</sup> Гегель, Наука логики, II, стр. 207.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же (курсив всюду мой).

<sup>5</sup> Там же, стр. 208.

<sup>6</sup> Там же.

имеющие никакого понятия о философии этого мыслителя»<sup>1</sup>. ...«Ни в одном из 18 томов сочинений Гегеля «триада» ни разу не играет роли довода, и кто хоть немного знаком с его философским учением, тот понимает, что она никоим образом не могла играть ее»<sup>2</sup>.

### УЧЕНИЕ ГЕГЕЛЯ О ПРИЧИННОСТИ И ВЗАИМОДЕЙСТВИИ.

Развивая свой диалектический метод, Гегель совершенно переработал понятие о причинности. В метафизической философии понятия причины и действия резко противопоставлялись друг другу и отличались друг от друга. С точки зрения застывших определений рассудка, отношение между причиной и ее действием исчертывается тем, что причина производит свое действие. Но при этом причина не имеет ничего общего с действием, и наоборот. В противовес этому пониманию Гегель показал, что отношение причины и действия переходит в отношение взаимодействия<sup>3</sup>. В действии, говорит Гегель, нет такого содержания, какого не было бы в причине. Причина не исчезает в действии, как будто бы оно одно было действительным. Возражая против Якоби, Гегель отмечает «недостаточность его учения, которое полагает существенное различие между причиной и действием»<sup>4</sup>. Причину и действие принимают «за два раздельные и независимые существования». Но «что касается до их содержания, то их тождество замечается даже в конечных причинах»<sup>5</sup>. Хотя причина и действие твердо различаются одна от другого, «это различие не истинно, и они тождественны». Причина и действие должны иметь одно и то же содержание, и все их различие состоит в форме. Но, вникнув в них глубже, их нельзя различать и по форме. Причина не только производит, «поставляет», как выражается Гегель, действие, но и предполагает его. «Таким образом, — говорит он, — будет существовать другая субстанция, на которую направлено действие причины. Эта субстанция... есть не деятельность, а страдательная субстанция. Но, как субстанция, она также деятельна, и вследствие этого она снимает... действие, поставленное в ней, и противодействует, т. е. подавляет деятельность первой субстанции, которая с своей стороны снимает свое непосредственное состояние и действие, поставленное в ней, и, в свою очередь, уничтожает деятельность другой субстанции и противодействует. Таким образом, отношение причины и действия перешло в отношение взаимодействия»<sup>6</sup>. Причина есть причина только в действии, а действие есть действие только в причине. «Вследствие этой раздельности причины и действия, ставя один из этих моментов, в то же время необходимо ставят и другой»<sup>7</sup>. Таким образом, диалектика Гегеля отри-

<sup>1</sup> Г. В. Плеханов, Сочинения, т. VII, стр. 123.

<sup>2</sup> Там же, стр. 124 (курсив Плеханова).

<sup>3</sup> Гегель, Энциклопедия, I, §§ 153—156, стр. 270—275, а также «Наука логики», I, 1, стр. 140—153.

<sup>4</sup> Гегель, Энциклопедия, стр. 271.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же, стр. 272—273.

<sup>7</sup> Там же, стр. 273.

цает различие причины и действия и сводит это различие к взаимодействию. При этом сам Гегель подчеркивает, что отрицание различия «не совершается только подразумевательно, или в нашем размышлении». На-против! «Взаимодействие само отрицает поставленное определение, превращает его в противоположное и, таким образом, уничтожает непосредственное и раздельное существование обоих моментов. Первобытная причина становится действием, т. е. теряет определение причины; действие переходит в противодействие и пр.»<sup>1</sup>. Учение Гегеля об относительности и взаимной связи причины и действия сыграло большую роль в истории диалектики. Маркс и Энгельс перенесли его на почву материалистической диалектики и приложили к исследованию очень сложных отношений между экономической и идеологическими надстройками.

Но Гегель не ограничился одним указанием на взаимодействие. Гегель хорошо понимал, что само по себе взаимодействие еще ничего не объясняет и что оно само должно быть сведено к одному основному фактору и из него объяснено и выведено. «Если, — говорит Гегель, — остановятся на отношении взаимодействия при рассмотрении данного содержания, то не будут в состоянии понять его вполне, факт останется фактом, и его объяснение будет всегда недостаточно»<sup>2</sup> ...«недостаточность, замечаемая во взаимодействии, происходит от того, что это отношение вместо того, чтобы равняться понятию, само должно быть понято»<sup>3</sup>. «Так, например, если мы признаем нравы спартанского народа действием его законодательства и последнее действием первых, то мы будем, может быть, иметь правильный взгляд на историю этого народа, но этот взгляд не удовлетворит вполне ума, потому что мы не объясним вполне ни его законодательства, ни его нравов. Достигнуть этого можно не иначе, как признавши, что обе стороны отношения, так же как и прочие элементы, вошедшие в жизнь и историю спартанского народа, вытекали из того понятия, которое лежало в основании их всех»<sup>4</sup>. Приведенные места — одно из лучших доказательств диалектического гения Гегеля; вместе с тем они прекрасно характеризуют строгий монизм гегелевской диалектики, строго научную и последовательную тенденцию выводить самые сложные отношения взаимодействия из единого факта, лежащего в их основе. Чтобы оценить все научное значение гегелевского понимания взаимодействия, достаточно припомнить, что Плеханов, в I главе своего классического труда «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю», основную ошибку французских «просветителей» видел именно в том, что они в попытках объяснения общественной жизни не шли

<sup>1</sup> Гегель, Энциклопедия, стр. 274 (курсив мой).

<sup>2</sup> Там же, стр. 275 (курсив мой).

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же, § 156, стр. 275 (курсив мой).

далые открытия взаимодействия и не сводили самого взаимодействия к его монистической основе. Но так поступали не только французские философы XVIII в. «Так рассуждает, — говорит Плеханов, — у нас в настоящее время почти вся наша интеллигенция»<sup>1</sup>. Замечательно интересно, что аргументация Плеханова почти совершенно совпадает с той критикой теории взаимодействия, которую мы пашли у Гегеля: «обыкновенно в такого рода вопросах, — говорит Плеханов, — люди довольствуются открытием взаимодействия: нравы влияют на конституцию, конституция на нравы... каждая сторона жизни влияет на все остальные и, в свою очередь, испытывает влияние всех остальных»<sup>2</sup>. И это, конечно, замечает Плеханов, спроведливая точка зрения. Взаимодействие бесспорно существует между всеми сторонами общественной жизни. К сожалению, эта спроведливая точка зрения объясняет очень и очень немногое по той простой причине, что она не дает никаких указаний насчет происхождения взаимодействующих сил.

Если государственное устройство само предполагает те нравы, на которые оно влияет, то очевидно, что не ему обязаны эти нравы своим первым появлением. То же надо сказать и о нравах; если они уже предполагают то государственное устройство, на которое они влияют, то ясно, что не они его создали. Чтобы разделаться с этой путаницей, мы должны найти тот исторический фактор, который произвел и нравы данного народа, и его государственное устройство, «а тем создал и самую возможность их взаимодействия»<sup>3</sup>. Здесь не только аргументация, но и пример (взаимоотношение нравов и конституции) — совпадают с гегелевскими.

### УЧЕНИЕ ГЕГЕЛЯ О ПЕРЕХОДЕ КОЛИЧЕСТВА В КАЧЕСТВО.

Уже античные философы обратили внимание на некоторые факты, когда изменение, представляющееся только количественным, превращается также в качественное. В случае непризнания этой связи получается ряд трудностей и противоречий, из которых некоторые уже в древности получили специальные названия: «лысого», «кучи» и т. д. Получается ли лысина, если выдернуть один волос из головы, или перестает куча быть кучей, если из нее взять одно зерно? Если мы получим отрицательный ответ, то можно повторять вопрос, прибавляя скажем раз к уже выдернутому волосу еще один, и уже отнятому зерну еще одно и т. д. При этом каждое такое отнятие составляет крайне незначительную количественную разницу. Но под конец оказывается качественное изменение: голова становится лысой, куча исчезает. В древности думали, что трудности и противоречия подобных рассуждений представляют сплошной софизм и зависят от какой-то лживой уловки в рассуждении. Гегель, напротив, показал,

<sup>1</sup> Плеханов, VII, стр. 72.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, стр. 72—73 (курсив Плеханова).

что эти рассуждения — «не пустая или педантическая шутка, но сами в себе они правильны» и возникают они в результате вполне серьезных интересов мышления<sup>1</sup>. По разъяснению Гегеля, источник затруднения здесь — в той же, хорошо уже знакомой нам односторонности рассудочного мышления, которое «принимает количество лишь за безразличную границу», т. е. за одно только количество. Рассудок не признает, что количество есть лишь момент меры и связано с качеством. По выражению Гегеля, «лукавство понятия» состоит здесь в том, «что оно схватывает бытие с той стороны, с которой не имеет значения его качество»<sup>2</sup>. И действительно, качество и количество «до некоторой степени независимы одно от другого, так что, с одной стороны, количество может изменяться без изменения качества предмета»<sup>3</sup>, «отношение меры... имеет известную ширь, в пределах которой оно остается безразличным относительно этого изменения и не изменяет своего качества»<sup>4</sup>. Но, с другой стороны, увеличение и уменьшение количества, «к которому предмет первоначально равнодушен, имеет границу, и при переступлении этой границы качество изменяется»<sup>5</sup>... наступает некоторый пункт этого изменения количественного... измененное количественное отношение превращается в меру и потому в новое качество, в новое нечто... Новое качество или новое нечто подвергается такому же процессу своего изменения и т. д. в бесконечность»<sup>6</sup>. Этот переход качества в количества и количества в качество можно также представить «как бесконечный прогресс»<sup>7</sup>. Переход количества в качество Гегель показывает на примере воды. Различная температура воды, говорит он, «сначала не оказывает влияния на ее кипящее жидкое состояние, но, при дальнейшем увеличении или уменьшении ее температуры, наступает точка, когда это состояние спрессования изменяется качественно, и вода превращается в пар или в лед. Сначала кажется, будто изменение количества не оказывает никакого влияния на существенную природу предмета, но за ним скрывается что-то другое, и это, повидимому, бесхитростное изменение количества незаметно для самого предмета изменяет его качество»<sup>8</sup>. Интересно, что Гегель пытался проследивать переход количества в качество не только в области неорганической природы, но также в области природы органической и в области общественной и исторической жизни. Внутреннее устройство государства, говорит Гегель, «в одно и то же время находится в зависимости и не зависит от величины его владений, от числа его жителей и других количественных условий. Если, например, мы возьмем государство в тысячу квадратных миль величиною и с четырьмя миллионами народа населения, то мы

<sup>1</sup> Гегель, Наука логики, I, кн. 1, стр. 231 и сл.; также «Энциклопедия», I, § 108, добавление, стр. 192.

<sup>2</sup> Гегель, Наука логики, I, 1, стр. 231.

<sup>3</sup> Гегель, Энциклопедия, I, § 108, стр. 191 (добавление).

<sup>4</sup> Гегель, Наука логики, I, 1, стр. 256.

<sup>5</sup> Гегель, Энциклопедия, I, § 108, стр. 191—192.

<sup>6</sup> Гегель, Наука логики, I, 1, стр. 256.

<sup>7</sup> Гегель, Энциклопедия I, § 109, стр. 193.

<sup>8</sup> Там же, § 108, приб., стр. 192.

должны будем согласиться, что одна-две квадратные мили земли или одна-две тысячи жителей более или менее не могут иметь никакого существенного влияния на его устройство. Но нельзя не видеть, что при дальнейшем увеличении или уменьшении этих чисел наступит конец точка, когда, независимо от всех других условий, от одного только количественного изменения, должно изменяться самое устройство государства»<sup>1</sup>.

Это колебание количества и последующее за ним изменение количества в качестве Гегель представляет под видом «узловой линии отношений меры» и говорит, что «такие узловые линии встречаются в природе под разными формами»<sup>2</sup>.

Вопрос о переходе качества в количество и количества в качество связывается в диалектике Гегеля с другим огромнейшей важности вопросом: каким образом следует представлять диалектику развития — как процесс непрерывной и постепенной эволюции или же как такой процесс, в котором непрерывное развитие прерывается в известных точках скачками? В философии и исторической науке до Гегеля был очень распространен взгляд, по которому в природе все процессы развития протекают постепенно, без резких скачков и изменений: природа не делает скачков (*natura non fecit saltus*). Огромная заслуга Гегеля в том, что он показал полную несостоительность этого взгляда. Наблюдая природу изменения, Гегель подметил, что происхождение и возникновение явлений в природе никак не может быть объяснено с точки зрения постепенного возникновения или исчезания. В глубокомысленном анализе Гегель показывает, что теория, объясняющая явления происхождения ссылкой на постепенное изменение, основана на недоразумении и, в конце концов, ничего не объясняющим предположении, «будто происходитящее, существует уже чувственно, или вообще в действительности, не может еще быть воспринято лишь вследствие его малой величины»<sup>3</sup>; при этом полагают, что происходящее существует именно в том смысле, «что имеет место, как существование, только незаметное»<sup>4</sup>.

Но, как совершенно справедливо указывает Гегель, подобным объяснением «исхождение и уничтожение вообще снимаются», и внутреннее, в котором нечто есть до своего существования, превращается в малую величину внешнего существования, а существенное различие... — во внешнее просто количественное различие<sup>5</sup>. Объяснение из постепенных изменений уже потому не есть объяснение, что при нем остается непонятным самое важное: переход количества в качество. Постепенность есть собственно... «совершенно безличное изменение, противоположное качествен-

<sup>1</sup> Гегель, Энциклопедия, I, § 108, приб., стр. 193.

<sup>2</sup> Там же, стр. 194 и «Наука логики», I, 1, стр. 255 и сл.

<sup>3</sup> Гегель, Наука логики, I, 1, стр. 258.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же.

и ом у»<sup>1</sup>, «постепенность касается лишь высоты изменения, а не качественного»<sup>2</sup>. Но как бы предыдущее количественное отношение ни было бесконечно близко к последующему, оно «есть все же другое качественное существование»<sup>3</sup>. «Поэтому, — заключает Гегель, — по качественной стороне чисто количественный процесс постепенности, не представляющий сам в себе границы, абсолютно прерывается; поскольку вновь выступающее качество, но его чисто количественному отношению, есть относительно исчезающего неопределенного другое, безразличное, [но-столько] переход к нему есть скачок»<sup>4</sup>. Так, например, вода при изменении ее температуры становится оттого не только более или менее теплую, «но проходит состояния твердости, капельной и упругой жидкости; эти различные состояния наступают не постепенно, но постепенный ход изменения температуры внезапно прерывается и задерживается этими пунктами, и наступление нового состояния оказывается скачком». «Вода через охлаждение не становится постепенно твердою так, чтобы она делалась спачала студенистою, и постепенно затвердевала до консистенции льда, но становится сразу твердою; достигнув уже температуры замерзания, сна, если остается в покое, может еще сохранять жидкое состояние, но малейшее сотрясение приводит ее в состояние твердости»<sup>5</sup>.

Точно так же «всякое рождение и смерть вместо того, чтобы быть продолжающеся постепенностью, суть, напротив, ее нарушение и скачок из количественного изменения в качественное»<sup>6</sup>. Таким образом общий вывод у Гегеля тот, «что изменения бытия суть вообще не переход одной величины в другую, но переход от количественного в качественное и наоборот, становление другим, перерыв постепенности и качественно иное в противоположность предшествовавшему существованию»<sup>7</sup>. В мире истории, в развитии форм социальной жизни эти скачки, при переходе от количества к качеству, также неизбежны, и примеры их крайне многочисленны: «право переходит в его нарушение, добродетель в порок» и т. п.<sup>8</sup>.

Революционное значение этого учения Гегеля так велико, что с трудом поддается учету. В диалектике Маркса учение о скачках стало могучим орудием научных — экономических и историко-культурных — анализов; кроме того, оно не раз поражало всех тех идеологов, реакций и соглашательства, которые классовую боязнь социального переворота и испанность к нему маскировали якобы научной «еволюционной» теорией постепенных изменений; по этой теории развитие есть эволюция, т. е. такой процесс изменения, который совершается путем незаметных количественных переходов и в котором скачки

<sup>1</sup> Гегель, Наука логики, I, 1, стр. 257 (курсив всюду мой).

<sup>2</sup> Там же, стр. 256.

<sup>3</sup> Там же (курсив мой).

<sup>4</sup> Там же, стр. 256—257 (курсив мой).

<sup>5</sup> Там же, стр. 258.

<sup>6</sup> Там же, стр. 258.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же, стр. 259.

поляются не правилом, но «непривычным», «болезненным» отклонением. Глубокий анализ Гегеля раз навсегда показал целикую научную несостоятельность такого взгляда на развитие, хотя, конечно, в частных примерах Гегеля кое в чем устарели и требуют исправлений и дополнений.

### ДИАЛЕКТИКА СВОБОДЫ И НЕОБХОДИМОСТИ.

К числу наиболее ценных вкладов Гегеля в историю научной мысли относится диалектика необходимости и свободы, развитая им, главным образом, в «Философии истории». Метафизическое рассудочное мышление рассматривает необходимость и свободу как попутно, друг другу противоречащие и потому несовместимые. Рассудок рассматривает эти понятия в их абстрактной раздельности; для него не существует возможности перехода необходимости в свободу. Сама идея такого перехода представляется рассудку ошибкой против логики и здравого человеческого смысла.

Однако уже Спиноза (1632—1677), давший гениальные и для его века удивительные образчики диалектического метода мышления, хорошо понимал недостаточность и ограниченность рассудочного понятия о свободе и необходимости. Возбуждая сильное удивление и даже негодование современников, в большинстве людей, плененных метафизическими образом мышления, Спиноза, первый в новой философии, разработал понятие свободной необходимости. Известно, что в философии Спинозы понятия «бог» и «природа» — синонимы. Спиноза на каждом шагу употребляет эти слова, как равнозначущие: «бог или природа» (*deus sive natura*). И вот в письмах Спинозы, а также в его «Этике», мы уже встречаем понятие «свободной необходимости» — как раз в учении о «боге» (т. е. природе). Разъяснения своей взгляд на «бога», Спинозы понятия «бог» и «природа» — синонимы. Спиноза на каждом из которых существует и действует по необходимости, вытекающей лишь из ее собственной природы...<sup>1</sup>. «Итак, вы видите, — читаем мы дальше, — что я полагаю свободу не в произволе, а в свободной необходимости»<sup>2</sup>. В другом письме Спиноза резко восстает против обычного взгляда на свободу и необходимость, как на несовместимые понятия: «Что касается противоположения необходимости и свободного, — говорит Спиноза, — то такое противоположение кажется мне... абсурдным и противным разуму»<sup>3</sup>.

«Стремление человека жить, любить и т. п. отнюдь не вынуждено у него силою, и однако оно необходимо; тем более нужно сказать это о существовании, познании и творчестве бога»<sup>4</sup>. А дальше выясняется, что понятие свободы и необходимости или вынуждения тесно связано — в глазах Спинозы — с большей или меньшей степенью

<sup>1</sup> Спиноза, Переписка, пер. М. Я. Гуревич, письмо LXII (LVIII) Г. Г. Шуллеру, стр. 365. См. также письмо XXIII (LXXV), стр. 151—152.

<sup>2</sup> Там же (курсив мой). См. также, «Этика», опред. VII, ч. I.

<sup>3</sup> Спиноза, Переписка, письмо LX (LVI), стр. 355.

<sup>4</sup> Там же.

пенью знания или разума: чем лучше человек знает природу, тем он свободнее, и наоборот: «состояние бездействия может обусловливаться только неведением или сомнением, тогда как воля постоянная и решительная во всех своих проявлениях есть добродетель и необходимое свойство разума»<sup>1</sup>. Но еще яснее раскрывается смысл понятия свободной необходимости в «Этике» Спинозы, особенно в ее пятой части, которая трактует «о могуществе разума или о человеческой свободе». Человек не свободен, — говорит Спиноза, — когда его душой владеют различные страсти или аффекты. Так как сущность действия выражается и определяется сущностью его причины, то могущество действия аффектов на человека определяется могуществом их причин. Причины аффектов — наши телесные состояния. Но нет ни одного телесного состояния, о котором мы не могли бы составить ясного и отчетливого представления<sup>2</sup>. На этой способности познания основана возможность свободы. Всякий аффект, составляющий пассивное состояние, перестает быть им, как только мы образуем ясную и отчетливую идею его<sup>3</sup>. Поэтому, чем больше познает душа вещи в их необходимости, тем большую власть имеет она над аффектами, иными словами, тем менее страдает от них. Об этом свидетельствует опыт. «Мы видим, — говорит Спиноза, — что неудовольствие вследствие потери какого-либо блага утихает, как скоро человек, потерявший его, видит, что это благо никоим образом не могло быть сохранено»<sup>4</sup>. «Итак, так как могущество души... определяется одною только ее познавательной способностью, то только в одном познании найдем мы средства против аффектов»<sup>5</sup>. Таким образом уже Спиноза понимал свободу, как власть человека над природой — внешней и внутренней, — власть, основанную на познании. Поэтому он призывал к познанию возможно большего числа единичных вещей. В этом учении было гениальное зерно истинно диалектического воззрения, но развить его вполне Спиноза не мог. Для Спинозы тот человек, которого он мечтал освободить от аффектов, был еще человек абстрактный, рассматриваемый вне исторического процесса развития человеческого общества. Поэтому у него проблема свободы ограничивается только познанием природы и познанием психологии наших аффектов. Человечество в целом, в его истории еще не входит в кругозор Спинозы. Свое предположение мысль Спинозы нашла в диалектике Шеллинга и Гегеля.

Учение Шеллинга о свободе опирается на учение Спинозы, преломленное через моральную систему критицизма и послекантовского диалектического идеализма. В категории «свободной необходимости» Шеллинг видит «высшую проблему трансцендентальной философии». Но в отличие от индивидуализма кантовской этики — прогресс свободы есть, по Шеллингу, задача не столько индивидуального поведения,

<sup>1</sup> Спиноза, Переписка, письмо LX (LVI), стр. 355.

<sup>2</sup> Спиноза, Этика, ч. V, теор. 4.

<sup>3</sup> Там же, теор. 3.

<sup>4</sup> Там же, теор. 6, схолия.

<sup>5</sup> Там же, предисловие.

сколько всего процесса мирового развития. Вся история развития природы и в особенности история человечества есть история неизбежного, все более и более полного явления или обнаружения свободы в необходимости. Однако явление свободы в истории мира и человечества Шеллинг в соответствии со всеми возрастающим мистицизмом своей «философии тождества» трактует как явление самого бога и как непрекращаемое доказательство его бытия. По Шеллингу последняя задача космогонического и исторического процессов — теология.

Только Гегель уже целиком переносит идею свободы на историческую почву. Диалектика необходимости и свободы разрешается у него не в пределах узкой психологии индивидуальной души, но на арене всемирной истории; у Гегеля добытчик свободы — уже не отдельный человек, поставленный вне истории, но человек, как член человеческого общества, включенного в исполненный процесс всемирной истории. У Спинозы освобождение от аффектов есть созерцательное познание душевных страстей. В соответствии с этим «Этика» Спинозы завершается изображением блаженства души, познавшей свои аффекты и пребывающей в состоянии «интеллектуальной любви к богу». У Шеллинга тождество свободы и необходимости осуществляется в божестве и открывается человеку в интеллектуальной интуиции. У Гегеля свобода осуществляется в деятельности человека, притом в деятельности социально-исторической: «всемирная история есть прогресс в сознании свободы, прогресс, который должен быть постигнут в его необходимости»<sup>1</sup>. Правда, в своих поступках люди не руководятся ни волей, направленной на добро, ни сознанием всеобщей цели. Напротив, самое значительное для них — их страсти, цель частного интереса, удовлетворение эгоизма. Такова судьба, и тут ничего нельзя изменить. Более того. Можно прямо сказать, что ничто великое не совершается на свете в состоянии, свободном от страстей, но такова уже природа всемирной истории, что в ней, в результате человеческих поступков, совершаемых по личным мотивам, получается нечто большее: люди удовлетворяют свои интересы, но при этом совершается нечто такое, что, помимо их намерения, выходит за пределы их интересов, их сознания и их целеполагания. Конкретное единство человеческих страстей и исторической идеи есть нравственность и свобода в государстве. Государство есть необходимая форма, в которой осуществляется свобода по мере хода мировой истории. Свобода получает удовлетворение и оказывается действительной только в праве, нравственности и государстве. Поэтому во всемирной истории речь может идти только о тех народах, которые образуют государство. В государстве личность наслаждается своей свободой и в то же время представляет мысль, знание и волю Всеобщего. Поэтому героями мировой истории являются только те люди, которых собственные частные цели содержат в себе начало, составляющее волю мирового духа. Такие люди знают, что необходимо и

<sup>1</sup> «Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit, — ein Fortschritt den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben» (Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Reclamsausgabe, S. 53).

что составляется ближайшую, неотложную задачу данного времени. Задача историка — понять каждый этап исторического процесса, как необходимый момент в прогрессе свободы. Поэтому критерием для деления всемирной истории на периоды должен служить рост свободы в формах государства. Восточные державы знали только, что один человек свободен, греки и римляне знали, что свободны некоторые люди, мы же знаем, что все люди свободны в себе, т. е. что человек, как человек, свободен<sup>1</sup>. Сущность свободы — в сознании и в самосознании. Но это самосознание вовсе не есть для Гегеля только созерцательное, пассивное состояние духа. Сущность сознания и познания — в деятельности. Самый вопрос о суверенности познания, т. е. вопрос о том, способен ли наш разум постигать истинную природу явлений, Гегель переносит из сферы абстрактных рассуждений в сферу практики. Предваряя знаменитые тезисы Маркса о Фейербахе, Гегель показывает, что именно практика познания решает вопрос о его границах и силах. «Обыкновенно думают, — говорит Гегель, — что мы не можем проникнуть в предметы природы и что эти последние совершенно самобытны». «Критическая философия утверждает, что предметы природы для нас недоступны. Но на это должно возразить, замечает Гегель, «что животные умнее таких метафизиков: животные схватывают и потребляют чувственные предметы»... «мы фактически опровергаем такое предположение, когда относимся к предметам практически; мы убеждены, что все эти предметы могут подчиниться и покориться нам»<sup>2</sup>. Итак, свобода состоит в максимальной, доступной человеку власти над природой, как внешней, так и собственной природой человека. Освобождение начинается с того, что субъект или дух «принимает» предстоящую ему данность природы, или «шибыты», и воспринимает, усваивает его так, как оно есть. На этой ступени «душа» еще пассивна. Она воспринимает свое тело, свои влечения, внешние вещи, бытие других людей, хозяйство и т. п. Все эти предметы она воспринимает как то, что ограничивает ее сущность и свободу. Но она добровольно ставит самое себя в пассивное положение и позволяет ограничить себя. В этом процессе усвоения противостоящих предметов субъект овладевает их содержанием, проникает в них и сам получает власть над ними. Теперь уже сам дух реально обращается к своим предметам: к «телу», «внешним вещам», «хозяйству» и преобразует их существование. Теперь уже предмет превращается в «податливое и приспособленное орудие» духа, в его «инструмент», в его «верное выражение». Достигнув свободы, достигнув господства над предметом, дух может уже спокойно «отпустить» предмет, т. е. предоставить ему существовать вовне, так как предмет находится уже у него во власти. Начав с пассивной покорности объекту, дух превращается в самостоятельную сущность, а объект превращается в

<sup>1</sup> Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Reclamsausgabe, S. 53.

<sup>2</sup> Гегель, Энциклопедия, ч. II (Философия природы), ч. I, стр. 29.

проявление этой сущности<sup>1</sup>. Все это учение Гегеля о свободе заключено во огромные скобки идеализма: объект, т. е. природа, бытие «подчиняется» духу, становится его «верным выражением», «проявлением» и т. п. Но в этих скобках мы находим совершенно правильную формулу: идею о том, что свобода заключается в расширении знания о предмете, во все дальше и дальше идущем усилении власти над ним. Но менее важно и то, что Гегель подчеркнул практическую сторону познания: у него сила и границы познания измеряются не внутри сознания, но в самом действии, в практике познания.

Мы отметили важнейшие моменты диалектического метода Гегеля. Несмотря на узость нашей задачи, ограниченной анализом метода, нам пришлось на каждом шагу вторгаться в реальное содержание учения Гегеля. К этому нас принуждала своеобразная природа философии Гегеля, в которой — в ее лучшей части — метод совершенно конкретен, составляет одно целое с содержанием. В детальных характеристиках диалектики противоречия, перехода качества в количества и количества в качество, свободы и необходимости и т. д. основные идеалистические задачи системы явно стушевываются, поглощаются богатым реальным, эмпирическим смыслом всех этих учений. Чем ценнее, чем ближе к конкретной предметной истине были рассмотренные учения Гегеля, тем труднее было согласовать их эмпирическую сущность с идеалистическими априори системы. Согласование это представляло значительные трудности уже в логике, которая, как мы видели, должна была служить прообразом всей системы. Эти трудности Гегель замаскировал двусмысленностью изложения, в котором спекулятивный процесс одновременно обнимает и диалектику мышления и диалектику бытия в одно и то же время и историчен и целиком лежит вне времени и вне истории.

Но еще большие трудности встретили Гегеля при разработке отдельных частей системы. Так, философия природы должна была показать, что природа сама является порождением абсолютного духа, разума или субъекта. Мы уже видели, что именно эта проблема была камнем преткновения для всех великих идеалистов после Канта. У Шеллинга развитие природы из духа изображалось совершенно мифологически — как «отпадение» природы от Абсолюта. Из философии монистического идеализма система Шеллинга превратилась в гиостническую дуалистическую мифологию, в какую-то историю грехопадения и отложения мира от божественной основы.

Та же трудность ожидала и Гегеля. В этом пункте философия Гегеля, несмотря на все усилия гениального идеалиста, оказалась неспособной решить ту задачу, которую она же сама перед собой поставила. По мысли Гегеля, «абсолютная свобода» идеи состоит в том, что она не только ставит себя как жизнь, в связи с которой находится конечное знание, но в своей абсолютной истине она решается свободно произвести из себя момент своего частного существования,

<sup>1</sup> См. И. Ильин, Учение Гегеля о свободной воле, «Вопросы философии и психологии», 1917, кн. 137—138 (II — III), стр. 172—179 и сл.

или своего первого определения, и снова является в форме цепосредственного бытия, словом ставит себя как «природу»<sup>1</sup>. Необходимость существования природы Гегель выводит из логики. Вся философия, как наука, представляет один замкнутый круг, и каждое из его звеньев находится в связи с предыдущим и с последующим. «Поэтому, — заключает Гегель, — доказательство необходимости существования природы, ее происхождение из вечной идеи должно искать в логике»<sup>2</sup>. Но почему же абсолютная идея должна произвести природу? «Если идея ничем не ограничена, — спрашивает Гегель, — если она ни в чем не нуждается вне самой себя и вполне довлеет себе, то почему она принимает формы, ей, повидимому, не свойственные»<sup>3</sup>? Ответ, которым Гегель пытается решить затруднение, в сущности ничуть не лучше и не оригинальнее тех ответов, какие уже до Гегеля давали Фихте и Шеллинг: природа должна была возникнуть, чтобы дух имел возможность доразвиваться до полного сознания. Иными словами, причина существования природы выводится из цели абсолютного разума; причинное объяснение заменяется телесологическим: «идея, — говорит Гегель, — чтобы со-знать себя, чтобы явиться в образе сознательного духа, должна предварительно принять форму природы»<sup>4</sup>. Такое объяснение, строго говоря, было отказом от объяснения. В сущности оно мало чем отличалось от того «отпадения» природы от Абсолюта, о котором учит Шеллинг. С полным сочувствием Гегель приводит мнение тех философов, которые утверждали, «что идея отпадает от самой себя, когда является в виде природы»<sup>5</sup>. Она «отпадает», «потому что она не находит себе соответственного осуществления в материальных предметах, действующих друг на друга извне и потому подверженных совершенно случайным изменениям и превращениям»<sup>6</sup>. Мифологическая гипотеза «отпадения» имела, в глазах Гегеля, тот смысл, что она подчеркивала зависимость природы от абсолютного разума или духа. «Какие бы создания природы мы ни рассматривали, — говорит Гегель, — мы всегда найдем, что элементы, его составляющие, не имеют самостоятельного бытия и входят в одно высшее единство. Они как будто противополагаются этому последнему и отпадают от него»<sup>7</sup>. «Вот почему, — прибавляет Гегель, — Икор Беме представлял себе природу под видом Люцифера, отпавшего от бэга»<sup>8</sup>. Такие представления, — соглашается Гегель, — очень дики и составлены в чисто восточном вкусе. «Но они произошли вследствие того, что справедливо отрицали самостоятельное бытие предметов природы»<sup>9</sup>. Хотя эти предметы имеют непосредственное бытие и, повидимому, независимы, однако

<sup>1</sup> Гегель, Энциклопедия. I § 244 с. 376.

<sup>2</sup> Там же, II, Введение, стр. 22.

<sup>3</sup> Там же, стр. 34.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же, стр. 38.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же, стр. 41.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же.

суга независимость не истинна: все эти предметы подчинены высшему единству идей, которой одной свойственно истинное бытие». Таким образом «дух составляет начало и конец природы, ее альфу и омегу»<sup>1</sup>.

Нетрудно видеть, что все это построение представляет явную мифологию. В нем идеалистический миф об абсолютной идее не в состоянии замаскировать резко выраженный дуализм воззрения.

Все эти внутренние противоречия гегелевского идеализма должны были с особенной четкостью обнаружиться при объяснении всемирной истории. Хотя и здесь руководящим началом оставалась свобода, как цель всемирно-исторического развития, однако, по взгляду Гегеля, то сознание свободы, к которому стремится исторический процесс, должно быть постигаемо в его необходимости. А это значит, что каждый этап истории, каждый культурно-исторический мир должен рассматриваться как необходимый момент в развитии целого. Настаивая на том, чтобы отдельные звенья исторического процесса рассматривались в их необходимости, Гегель, сам того не замечая, понимал самое необходимость уже не с точки зрения цели мирового развития, а с точки зрения его причинного объяснения. Как и во многих других случаях, телеологическая и априорная конструкция всемирной истории перерождалась и превращалась в причинное и эмпирическое исследование реального, во времени совершившегося исторического процесса. Отсюда получился ряд новых противоречий. Состоят они в том, что, с одной стороны, диалектический ритм истории насильственno подгоняется под идеалистическое понятие цели. Сюда относится множество ничем не обоснованных, бездоказательных и натянутых утверждений Гегеля, вроде, например, того, что задача древней греческой истории сводится к развитию естественной индивидуальности до степени свободной и прекрасной индивидуальности и т. п.<sup>2</sup>. С другой стороны, паряду со всеми этими ничего не объясняющими фразами, в «Философии истории» Гегеля на каждом шагу попадаются гениальные догадки об истинных причинах и факторах исторического процесса. Там, где априорность конструкции не закрывает от Гегеля поле его зрения, — историческая проницательность берет верх, и Гегель начинает говорить замечательно верно. Так, он исследует материальные географические условия всемирно-исторического процесса<sup>3</sup>, указывает, какое значение имеют различия в геологическом образовании поверхности земли<sup>4</sup>. Но еще важнее его замечания относительно социально-экономических факторов исторического процесса. Он отмечает, что государство и государственная власть в действительном значении этого понятия возникают только тогда, когда уже имеется палицо различие в состояниях, когда бедность и богатство становятся очень велики и когда наступает такое положение вещей, при котором большое число людей не могут уже

<sup>1</sup> Г е г е л ь, Энциклопедия, II, Введение, стр. 41,

<sup>2</sup> Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, S. 314.

<sup>3</sup> Т а м же, стр. 125 ff.

<sup>4</sup> Т а м же, стр. 136 ff.

удовлетворять свои потребности все одним и тем же способом<sup>1</sup>. Он отмечает, что в Афинах важным фактором исторического процесса послужило раннее образование противоположности между старыми и богатыми родами, с одной стороны, и беднейшими — с другой. Он подчеркивает, как важный фактор римской истории, то обстоятельство, что в Риме аристократия, демократия и народ (*plebs*) враждебно противостоят друг другу и борются друг с другом: сначала аристократия с царями, затем народ с аристократией, пока, наконец, не берет верх демократия. Все это были смелые и справедливые догадки, предвосхищавшие материалистическое понимание истории. Но тем сильнее противоречили эти догадки идеалистической телесологии системы. В конце концов, они так и остались догадками, не приведенными к единому обоснованию и ничем между собою не связанными. Именно потому Энгельс и назвал систему Гегеля колоссальным пеноносом.

Преодолеть недостатки гегелевской диалектики могла только такая философия, которая смогла бы указать внутренние законы исторического развития, выведя их из единого и совершенно реального фактора. Но подобная философия могла быть разработана только представителем такого класса, который обладал бы всеми условиями мышления, необходимыми для того, чтобы, не поддаваясь никаким иллюзиям, постигнуть структуру общества и основные тенденции его развития. Такими данными располагал только рабочий класс и ирптом только в тех странах, где буржуазный способ производства со всеми юрисдикционными на нем социальными, правовыми, бытовыми и культурными отношениями достиг полного развития и получил вполне определенную структуру. Поэтому дальнейший прогресс диалектики стал уже делом величайших представителей пролетариата в XIX веке — Маркса и Энгельса.

---

<sup>1</sup> ...ein wirklicher Staat und eine wirkliche Staatsregierung entstehen nur, wenn bereits ein Unterschied der Stande da ist, wenn Reichtum und Armut sehr gross werden und ein solches Verhältnis eintritt, dass eine grosse Menge ihre Bedürfnisse nicht mehr auf eine Weise, wie sie es gewohnt ist, befriedigen kann (там же, стр. 133).

## ГЛАВА VII.

### ДИАЛЕКТИКА МАРКСА И ЭНГЕЛЬСА.

Предыдущие главы познакомили нас с главными этапами развития диалектики в великих идеалистических системах. При этом обнаружилось, что по мере развития буржуазной классической философии вопросы метода занимали в ней все более и более значительное место, и в то же время самый метод все теснее и теснее срастался с конкретным содержанием проблем. На вершине этого развития стоит философия Гегеля, у которого, с одной стороны, система целиком растворяется в методе, с другой же стороны, априорный метод насквозь пропитывается реальным историческим содержанием. Эта эволюция метода была, как мы видели, насквозь противоречива, и даже у Гегеля привела к двусмысленостям и к крушению основного идеалистического замысла системы. На этом пути: от диалектики реальных противоположностей и отрицательной диалектики антического Канта, через диалектику Я и не-Я Фихте вплоть до диалектики абсолютной идеи Гегеля — мы старались отметить основные противоречия, в какие впадала идеалистическая философия и которые так и остались в ней неразрешенными. Во всем предыдущем изложении мы умыщлению и сознательно сосредоточили все внимание на внутренней эволюции идеалистических систем, не обращаясь к анализу их предпосылок и их жизненной основы — в общественном бытии. Благодаря такой изоляции можно было яснее проследить внутреннюю диалектику самого идеализма, историю его роста и его неудач. Теперь мы должны убедиться в том, что эти неудачи не были случайны. Причина крушения всех идеалистических систем, вовсе не в отсутствии дарования у их авторов. И Кант, и Фихте, и Гегель, несомненно, были великие смелые и гениальные мыслители, усвоившие научное содержание своей эпохи. И если даже величайший из них — Гегель не разрешил своих собственных задач, то причина тому не в самом Гегеле, не в недостатке у него тех или иных свойств, а исключительно в ошибочности и в односторонности мышления того класса, к которому Гегель принадлежал. Иными словами, последняя причина несостоятельности классической буржуазной философии коренится в общественном бытии самого буржуазного класса и в его исторически обнаружившихся свойствах. Чтобы раскрыть эти свойства, мы должны не ограничи-

ваться «логической филиацией» идеалистических систем, но проникнуть до их основания в общественном бытии класса буржуазии. При этом оказывается, что все главнейшие проблемы буржуазной философии и все противоречия ее мышления являются отображением или выражением, переводом на язык философских и логических понятий основного противоречия, охватывающего весь строй буржуазного общества. Проблема свободы и необходимости, проблема субъекта и объекта, духа и природы, проблема формы знания и его материала, — все эти проблемы порождены вовсе не «чистым» мышлением и появились они не в результате «имманентной» истории движения логических и философских идей, но они развились из недр общественного исторического процесса, в результате диалектики самого буржуазного общества. В эпоху новейшего капитализма в жизни общества приобретает огромное значение его товарищества природы. Ее действие оказывается в том, что все отношения между людьми представляются, как отношения между вещами. Люди не догадываются, что под оболочкой вещей и товаров скрываются отношения людей друг к другу. А так как вещи образуют, на первый взгляд, совершенно объективный, твердый и замкнутый мир, то отсюда и все отношения между людьми, принимающие вид отношения вещей, представляют для человеческого сознания характер устойчивой, твердой и определенной объективности, которая со своими строгими и нерушимыми законами противостоитциальному человеку и его субъективной деятельности<sup>1</sup>. По словам Маркса, товарная форма «состоит... в том, что она является зеркалом, которое отражает людям общественный характер их собственного труда, как вещественный характер самих продуктов труда, как общественные свойства данных вещей, присущие им от природы... Это лишь определенное общественное отношение самих людей, которое принимает в их глазах фантастическую форму отношения между вещами»<sup>2</sup>. Благодаря всему этому, говорит Г. Лукач, человеку противостоит его собственная деятельность, его труд, как нечто объективное, от него не зависящее, подчиненное своим внутренним законам и над ним господствующее<sup>3</sup>. В глазах людей, обменивающихся продуктами, «их собственное общественное движение принимает форму движения вещей, под контролем которого они находятся, вместо того, чтобы его контролировать»<sup>4</sup>. Поэтому «природа», которую буржуазное мышление противопоставляет субъекту, есть, несомненно, общественная категория. Хотя законы мира вещей и вещественных отношений постепенно познаются людьми, но люди противопоставляют их себе, как неотвратимые силы, действующие сами по себе и недоступные

<sup>1</sup> Об этом см. статьи т. Лукача, Материализация и пролетарское сознание («Вестник Социалистической академии», кн. IV, V и VI). Считая удачными ряд историко-философских формулировок Г. Лукача, автор целиком разделяет критику принципиальных теоретических позиций Г. Лукача, данную А. М. Дебориным и другими представителями революционной материалистической диалектики.

<sup>2</sup> Маркс, Капитал, I, под.ред. Базарова, М. 1909, стр. 38—39.

<sup>3</sup> Указ. соч., IV, стр. 191.

<sup>4</sup> Маркс, Капитал, I, 41.

воздействию и изменению. Для сознания человека, живущего в буржуазном обществе с его товарной структурой, даже его собственная субъективная деятельность «объективируется», — как говорит Г. Лукач, — по отношению к нему самому, превращаясь в товар, который подчинен чужой человеку объективности необходимых общественных законов», и потому «должна протекать независимо от человека, как какая-то товаровидная вещь, удовлетворяющая известную потребность»<sup>1</sup>. В обществе, в котором сознание отдельных его членов запечатлено товарной структурой целого, активность каждого отдельного субъекта — мнимая, призрачная. В таком обществе человек не господствует над законами природы, но они над ним господствуют, и вся его личная деятельность сводится в идеале лишь к точному и ясному учету последствий известного ряда действий или течения событий. При этом предполагается, что законы этого течения событий лежат где-то вне самого субъекта и его деятельности, так что практическая задача субъекта сводится только к предвидению возможных результатов действия законов, но не к изменению их направления или природы.

Чем дальше заходит этот процесс объективации и овеществления всех междучеловеческих отношений, тем рациональнее становится наука о природе, тем сильнее дробится природа в человеческом сознании на множество сепаратных сфер, объединенных только общим принципом рационализации, учета и объективной отчужденности от человеческой практики. Поэтому в капиталистическом обществе субъект не есть субъект действия, но всего лишь субъект созерцания: его роль сводится к чисто созерцательному отображению и учету хода событий, подчиненного строгим законам, лежащим совершенно вне сферы досягаемости для субъекта. Субъект познания чувствует себя оторванным от объекта познания: природы, общества с его внешней закономерностью. Но и в своей деятельности субъект вынужден рассматривать себя самого не как субъект,<sup>2</sup> но скорее как объект воздействия тех же законов, открытых им в природе и в обществе. В таком обществе личность, доразвившись до сознания своего положения, своего овеществления, испытывает глубокое унижение своего человеческого достоинства. Возмущенная постигнутым порядком вещей личность хочет вернуть себе утраченное достоинство. В философии это стремление проявляется в том, что передовые мыслители буржуазного класса ставят перед собою грандиозную задачу: уничтожить овеществление личности, устранить дуализм сознания и бытия, созерцания и действия, необходимости и свободы, формы знания и его матери. Иными словами, сделать так, чтобы «социально уничиженный, разорванный между частичными системами человек»<sup>2</sup> был восстановлен. Но для этого нужно прежде всего найти этого человека или субъекта действия. Нужно найти путь к восстановлению разбитой цельности. Путь этот — диалектический метод, который, исходя из наличных раздробленных форм овеществленного бытия челове-

<sup>1</sup> Маркс, Капитал IV, 191.

<sup>2</sup> Лукач, указ. соч., V, 108.

ника, воссоединяет их путем указания на присущую им необходимую диалектику. Эта новая диалектика радикально отличается от античной. В античной диалектике субъект оставался пассивным со зерцателем проходящей перед ним объективной диалектики бытия и понятий. В новой идеалистической диалектике в диалектический процесс одинаково вовлекаются и объект и субъект познания, так как вся цель ее в том и состоит, чтобы расплавить, уничтожить противоположность твердых, кристаллизовавшихся форм: сознания и бытия, духа и природы и т. д. Отсюда ясно, что истинный корень классической буржуазной философии лежит не в самодовлеющем анализе логических форм или границ эпистемы. Ее истинный корень — в стремлении передовых мыслителей буржуазного класса перестроить общественное бытие на началах, отвечающих достоинству человека. Философская революционность буржуазных классических философов есть отражение их гражданской революционности, — именно в этом смысле Маркс в одном месте называл философию Канта «немецкой теорией французской революции»<sup>1</sup>. Именно поэтому эволюция идеалистической диалектики есть в то же время рост философского и научного значения истории. Освобождение и «развеществление» субъекта могло быть только актом, осуществленным в процессе истории. В соответствии с этим представление о тождестве субъекта и объекта, духа и природы должно было принять новый смысл: оно должно было объяснить конкретную природу в течении исторического процесса. Но первым делом необходимо было указать суть якобы исторического процесса, тех реальных носителей, действиями которых он осуществляется. Философия Гегеля — наивысшая точка, которой достигла буржуазная мысль на этом пути: «развеществление» человека и воссоединения субъекта познания с его объектом. У Гегеля носителями исторического процесса являются народные духи. Но, как справедливо замечает Г. Лукач, у Гегеля «народный дух есть только мнимый субъект истории, мнимый источник своих действий; подлинным деятелем оказывается мировой дух, который, пользуясь в своих собственных целях этой «естественной определенностью» народа, совершает через его голову свои дела»<sup>2</sup>. Но если так, то народы сами уже не являются деятелями своей истории, деятельность мирового духа опять-таки будет для них чем-то внешним, объективно противопоставленным, и свобода оказывается мнимой. В конце концов у Гегеля уничтожение противоположности между субъектом и объектом, а также развеществление субъекта происходит только в мысли. Философия Гегеля оказалась неспособной выйти за пределы чистой созерцательности, даже там, где она хотела быть историчной. Неспособность эта есть объективная граница, положенная мышлению буржуазного класса. Переступить через эту границу суждено только пролетариату. Здесь, быть может, на первый взгляд, возникает недоумение. Почему, могут спросить нас, буржуазная философия не способна возвыситься над созерцательностью? Почему только проле-

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, под ред. Рязанова, т. I.

<sup>2</sup> «Вестник Социалистической академии», V, стр. 117.

тариат может найти путь к решению антиномий буржуазного мышления? Разве буржуазия и пролетариат в 30-х и 40-х гг. XIX века в своей психологии не были одинаково запечатлены товарной структурой общества? Разве овеществление всех междучеловеческих отношений не распространялось одинаково на пролетариат, как и на буржуазию?

Конечно, товарная структура общества XIX века, в своей непосредственности, в своей голой наличности, была для буржуазии и пролетариата одна и та же. Конечно, овеществление человеческих отношений должно было запечатлеться в сознании пролетариата так же, как и в сознании буржуазии. Но зато условия общественного бытия обоих классов были глубоко различны. Для буржуазных мыслителей проблема свободы сводилась только к противоречию между объективными законами мира и деятельностью субъекта, включенного со своим сознанием в этот мир. Для пролетариата, напротив, проблема свободы требовала устрашения вопиющего противоречия между сознанием человеческого достоинства и полным порабощением, овеществлением и отчуждением субъекта. «При капиталистическом строе, — говорит Г. Лукач, — общественное бытие — в своей непосредственности — одинаково для буржуазии и пролетариата. Но это одинаковое бытие, действуя через классовые интересы, удерживает буржуазию в оковах этой непосредственности, а пролетариат оно заставляет рваться вон из них. Ибо в общественном бытии пролетариата неотразимее оказывается диалектический характер истории»<sup>1</sup>. «Осознать диалектическую сущность своего бытия — это для пролетариата вопрос жизни и смерти, тогда как буржуазия в выденное время маскирует диалектическую структуру истории... чтобы затем, в моменты переворотов, переживать непредвиденные катастрофы»<sup>2</sup>. Буржуазный мыслитель обладает иллюзией самостоятельной активности: в сфере сознания отдельная личность противостоит природе, обществу в качестве познающего субъекта. На самом же деле именно эта сознательная жизнь личности целиком растворяется в объективной стороне исторического процесса; напротив, пролетарий никогда не может пережить иллюзию, будто он является субъектом своей собственной жизни: «его непосредственное бытие тотчас же разрушает эту иллюзию»<sup>3</sup>. Или, говоря словами Маркса: «имущий класс и класс пролетариата представляют собою одно и то же самоотчуждение человека. Но первый себя чувствует в этом самоотчуждении благополучным и утвержденным, он сознает это отчуждение, как свою собственную мощь, и обладает в нем иллюзией человеческого существования; второй же чувствует себя в этом отчуждении уничтоженным, видит в нем свое бессилие и реальный факт нечеловеческого существования».

Поэтому даже там, где буржуазная философия, как это было в системе Гегеля, ставила перед собою задачу понять бытие, как историю, как процесс становления, — она оставалась на созерцательной точке зрения, противопоставляя человека с его субъективным

<sup>1</sup> «Вестник Социалистической академии», V, стр. 133—134.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

миром и поступками объективным и внешним по отношению к нему законам природы и истории. Буржуазная философия принимает существующий порядок и структуру капиталистического общества, как последнюю, непосредственную и не подлежащую изменению основу действительности. Она не заинтересована в радикальном пересоздании этой действительности и потому испытывает иллюзию, будто основания ее общественного бытия составляют естественную закономерность и вытекают из самой природы. Поэтому активность и свобода субъекта в буржуазном классе — мнимые: субъект даже в максимальном напряжении своей деятельности созерцательно противопоставляет самого себя той «закономерной» природе и «естественной» структуре общества, которая, как ему кажется, сложилась совершенно независимо от истории общества и вытекает только из «общих» и «вечных» свойств человеческой «природы». В одной из первых своих статей Маркс уже обратил внимание на пассивный и созерцательный характер буржуазного мышления и буржуазной революционной практики: «политическая революция, — говорит он, — разлагает гражданскую жизнь на ее составные части, не революционизируя этих составных частей и не подвергая критике. Она относится к гражданскому обществу, миру потребностей, труда, частных интересов, частного права, как к основе своего существования, как к последней, не подлежащей дальнейшему обоснованию»<sup>1</sup>.

Напротив, пролетариат подходит к проблеме истории не как созерцатель ее объективного и закономерного развития, но как класс, жизненно заинтересованный в том, чтобы постигнуть тенденции ее дальнейшего развития, чтобы через настоящее итии к будущему и притом не только созерцательно, в мышлении, но в революционной практике своего общественного бытия. У пролетариата нет оснований к тому, чтобы рассматривать структуру общества, как нечто раз навсегда данное и неизменное; напротив, пролетариат кровно заинтересован в том, чтобы суметь правильно подметить в современном строю диалектические тенденции, которые с течением времени сделают для него возможным радикальную перестройку всего общества. Именно потому, что в общественном бытии пролетариата и в его судьбе с наибольшей убедительностью и ясностью отражается вся структура капиталистического общества в его целом, — именно потому самосознание рабочего класса оказывается способным увидеть в настоящем образ будущего, постигнуть настоящее не просто, как данное, но как тенденцию, как процесс, в котором рабочему классу выпала роль не только пассивного созерцателя, не только объекта, но и субъекта истории.

Отсюда следует, что правильное применение диалектического метода к проблеме истории должно было привести к полному уразумению экономической структуры буржуазного общества. Человек, выполнивший эту задачу, был Карл Маркс.

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. I (Маркс, «Еврейский вопрос»), стр. 409.

Уже из самых ранних работ Маркса — из его докторской диссертации, из статей и писем 40-х годов, видно, что в этот период Маркс не только впитал в себя все идеальное богатство классической немецкой философии, но, будучи еще идеалистом, уже превзошел идеалистическую диалектику в своем понимании истории. Уже в этих ранних идеалистических работах неоднократно встречается ясное выражение той мысли, что проблемы субъекта и объекта, свободы и необходимости, т. е. как раз те проблемы, которые составляли содержание идеалистической диалектики, должны быть разрешены на почве практики, в реальной диалектике самого исторического процесса. Философию Маркса мыслит не как созерцательное постижение действительности, но как практическое пересоздание этой действительности. Существует, говорит Маркс, психологический закон, состоящий в том, «что ставший в себе свободным теоретический дух превращается в практическую энергию и, выступая, как воля из царства теней Аментеса, обращается против земной, без него сущей действительности»<sup>1</sup>. Правда по тогдашнему — еще идеалистическому — взгляду Маркса, «сама практика философии теоретична»<sup>2</sup>. Но эта «теоретическая практика» есть критика, и она направлена однаково и против действительности, и против самой философии. Уже в этот период Маркс ценит в философии не систему, но ее способность изменять действительность. Всякое осуществление философской системы в ее духовных носителях есть, по Марксу, разложение самой этой системы, ее критика и поступательное движение. Разбирая вопрос об отношении «осуществляющейся философской системы к ее духовным носителям, к индивидуальным самосознаниям, в которых проявляется ее поступательное движение», Маркс подчеркивает, что «этим индивидуальным самосознаниям всегда присуще обоюдоострое требование: одно острое направлено против мира, другое — против самой философии...»<sup>3</sup>. «Их освобождение мира из внефилософского состояния есть в то же время их собственное освобождение от философии, которая, как определенная система, держала их в оковах»<sup>4</sup>.

Так как суть философии есть критика, «следовательно, обращение философии вовне»<sup>5</sup>, то философия должна быть философией современности. всякая настоящая философия есть продукт своего времени и есть философия своего века. Уже Гегель в своей «Истории философии» утверждал, что каждая философская система есть необходимый момент исторического развития, связанный с духовной жизнью народа. У Маркса эта мысль выражена еще более резко, и центр тяжести перенесен на современность. «Философы, — говорит Маркс, — не вырастают, как грибы из земли, они продукт своего времени, своего

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. I, под ред. Д. Рязанова («О различии между физикой Демокрита и Эпикура»), стр. 54.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, стр. 55.

<sup>4</sup> Там же (курсив всюду мой).

<sup>5</sup> Там же, стр. 56.

народа, самые тонкие, драгоценные и невидимые соки которого бродят в философских идеях. Тот же самый дух, который строит железные дороги руками ремесленников, строит философские системы в мозгу философов. Философия не витает вне мира, как и мозг не находится вне человека, хотя он и не лежит в желудке»<sup>1</sup>. Так как всякая истинная философия есть духовная квинтэссенция своего времени, то должно наступить время, когда философия не только внутренне, по своему содержанию, но и внешне, по своей форме, вступит в соприкосновение с действительным миром своего времени. Философия тогда уже не будет определенной системой по отношению к другим определенным системам, она станет философией вообще по отношению к миру, она станет философией современного мира»<sup>2</sup>. «Мы должны, — говорит Маркс в переписке 1843 г., — овладеть нашим веком при помощи наших мыслей»<sup>3</sup>, и если Гете говорил: «Новая любовь — новая жизнь», то Маркс переделывает это изречение в такое: «Новое учение — новая жизнь»<sup>4</sup>.

Итак, философия есть претворение теоретической критики современного мира в практику его переустройства. Но критика современного мира не может быть навязыванием ему чисто мыслительных, утопических идеалов. Освобождение мира, осуществление свободы в истории может состояться только в том случае, если будет правильно постигнута основная тенденция самого этого процесса: тогда человеческая деятельность будет руководиться не произвольными утопическими идеалами, но исключительно достигнутым сознанием и пониманием тенденций и законов своей истории. В той же переписке 1843 г. Маркс с поразительной ясностью выразил свой взгляд на задачи философии истории. В этой цитате — зародыш позднейшего учения Маркса и Энгельса о «прыжке из царства необходимости в царство свободы»: «мы не выступаем перед миром, — говорит здесь Маркс, — как доктринеры, с готовым новым принципом: тут истина, на колени перед ней! Мы разываем миру новые принципы из его же собственных принципов. Мы не говорим миру: «перестань бороться, вся твоя борьба — пустяки», — мы даем ему истинный лозунг борьбы. Мы только показываем миру, за что, собственно, он борется, а сознание — такая вещь, которую мир должен приобрести себе, хочет он этого или нет. Реформа сознания состоит только в том, чтобы дать миру познать его собственное сознание, чтобы рассеять грэзы мира о самом себе, чтобы разъяснить ему смысл его собственных действий»<sup>5</sup>.

Но если задача философии — уяснение современности в ее тенденциях, иначе — уяснение зародившейся и признаков нового будущего

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. I (Передовица в № 179 «Кельнской газеты»), стр. 167—168.

<sup>2</sup> Там же, стр. 168.

<sup>3</sup> Там же, стр. 353.

<sup>4</sup> Там же, стр. 359.

<sup>5</sup> Там же стр. 363.

порядка в порядке настоящем, то совершенно ясно, что это изучение не должно искажаться никакими предвзятыми суждениями и мнениями о самом предмете изучения. Уяснение современности должно быть совершенно объективным и научным ее изучением и описанием; оно должно опираться на независимые от наших идеалов свойства объекта, и в то же время самий объект должно представлять не как неизменную субстанцию или сущность, но как непрерывно становящийся объект, закономерно изменяющийся под давлением человеческой деятельности. Идеал строго объективного, научного исследования современной действительности был идеалом Маркса уже в самые ранние годы его работы. Уже в студенческом письме Маркса к отцу мы читаем следующие строки: «В конкретном выражении живого мира мыслей, каким является право, государство, природа, вся философия, — говорит Маркс, — ... нужно присматриваться к самому объекту в его развитии, здесь нельзя вносить произвольных подразделений, разум самой вещи должен здесь развертываться, как нечто в себе противоречивое, и найти в себе свое единство»<sup>1</sup>. «От идеализма, — читаем мы дальше, — который я, к слову сказать, сравнил и напитал кантовским и фихтеевским идеализмом, — я перешел к тому, чтобы искать идею в самой действительности»<sup>2</sup>.

Терминология приведенных отрывков — явно гегельянская; речь идет о диалектическом методе противоречий, о его приложении к изучению природы, права, государства, но какая разница в исходных точках зрения! У Гегеля сам абсолютный разум, сама абсолютная идея движется и развивается через противоречия, и диалектический метод познания исходит из чистых логических понятий. У Маркса, напротив, исходный пункт — разум самих вещей и их конкретная природа и диалектика.

Такова программа философии истории, которую Маркс поставил перед собою в юношеские годы. Для ее практического осуществления понадобились большие усилия и большая эволюция. И прежде всего было нужно преодолеть идеализм в теории познания, в философии истории, в философии права. Чтобы постигнуть истинные тенденции исторического процесса, нужно было отрешиться от идеалистических представлений о первенстве мышления над бытием, нужно было понять истинную структуру общественного бытия и соотношение всех его факторов: материальных, экономических, идейных. В освобождении Маркса от идеалистических предпосылок сыграла большую роль философия Фейербаха. Мы уже видели, что вопрос об отношении духа к природе, мышления к бытию, субъекта к объекту оказался роковым для идеалистической философии. Ни Фихте, ни Шеллинг, ни Гегель не смогли объяснить, каким образом природа может быть выведена из духа. Фихте только утверждал, что не Я должно возникнуть для того, чтобы свобода могла осуществиться, Шеллинг и Гегель учили

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. I, (Передвица в № 179 «Кельнской газеты»), стр. 445—446.

<sup>2</sup> Там же, стр. 449.

о каком-то «отчуждении» природы от абсолютного духа. К этому вопросу Фейербах подошел гораздо конкретнее и более правильно — методом логически<sup>1</sup>. По его мысли, для решения того, каким образом дух относится к материи, нужно исходить не из общих отвлеченных представлений о духе и о материи, но из того конкретного единства, в котором они нам являются — из человека. Проблема духа и материи есть проблема строения человеческой головы: «в споре между материализмом и спиритуализмом, — говорил Фейербах, — речь идет о человеческой голове». Как только мы узнали, что именно «представляет та материя, из которой состоит мозг, мы скоро придем к ясному взгляду относительно всякой другой материи, и относительно материи вообще». Идеалистическая философия исходит из Я, из индивидуального сознания субъекта. Субъект сознает, что его действия, поступки — противостоят объективному бытию, природе и коренятся в духовной природе его сознания. Поэтому идеализм стремится устранить противоречие между бытием и мышлением, растворяя бытие в мышлении, уничтожая самостоятельную, независимую природу бытия. Но это стремление — безуспешно. То, «что для меня или субъективно есть чисто духовный, не материальный, не чувственный акт, то само по себе, объективно, есть акт материальный, чувственный». Тождество мышления и бытия, о котором учили идеалисты, только тогда может быть понятно, если само это тождество коренится в бытии, если оно представляет единство мышления и бытия в конкретном, реальном человеке, который сам есть часть бытия или природы. Поэтому «истинное отношение мышления к бытию», по Фейербаху, должно быть представлено так: «бытие — субъект, мышление — предикат. Мысление обусловливается бытием, а не бытие — мышлением. Бытие обусловливается самим собой». Всякие рассуждения об отношении мышления к бытию и о связи между ними имеют смысл только тогда, когда мышление и бытие берутся не абстрактно, не изолированно, но именно в том реальном значении и в том отношении, в каком они выступают перед нами в реальной человеческой жизни: Я ссыль «я» для самого себя и ты — для другого. Но таковым я являюсь только, как чувственное существо. Абстрактный же рассудок изолирует это «для — себя — бытие», как субстанцию, атом, я, бога; поэтому связь «для — себя — бытия» с «бытием для другого» является у него произвольной. То, что мыслится мною вне чувственности, мыслится вне всякой связи. «Только там, где мышление есть не субъект для себя, а предикат действительного существа, только там мысль не есть нечто, оторванное от бытия». Таким образом, Фейербах совершенно устраивает из философии общий метафизический вопрос об отношении мышления к бытию и переносит его на конкретную почву человеческой действительности: в человеке конкретно осуществляется единство бытия и мышления; мышление есть следствие и свойство материи мозга. Самый же мозг «только до тех пор служит органом мышления, пока связан с головой и телом человека».

<sup>1</sup> Об этом много прекрасных замечаний у Плеханова. См. «Основные вопросы марксизма», гл. II и V.

Все эти положения Фейербаха были усвоены Марксом и оказали на него сильное влияние. В них заключалось освобождение от гегелевского идеализма. Отныне уже не абсолютная идея является субъектом исторического процесса, но реальный человек, созданный из плоти и крови, порожденный природой и составляющий часть этой природы. Энгельс в своей работе о Фейербахе прекрасно охарактеризовал историческое значение философии Фейербаха и ее положительную ценность. Энгельс указывает, что ход развития Фейербаха есть превращение гегельянца в материалиста. «С неудержимой силой, — говорит Энгельс о Фейербахе, — овладело им, наконец, сознание того, что предвечное бытие «абсолютной идеи» и «логических категорий», существование которых, по Гегелю, предшествовало существованию мира, есть не более, как фантастический осколок веры в творца; что вещественный, доступный нашим внешним чувствам, мир, к которому принадлежим мы сами, есть единственный действительный мир и что наше сознание и мышление порождаются вещественным органом, частью нашего тела — мозгом, хотя и принадлежат, повидимому, к невещественному миру. Не материя порождается духом, а дух представляет собою самое высочайшее порождение материи. Это, — заключает Энгельс, — конечно, уже чистейший материализм»<sup>1</sup>.

Влияние фейербаховского материализма на Маркса шло в двух направлениях: разрушая окончательно основы гегелевского абсолютного идеализма, Фейербах освобождал Маркса от всех предвзятых посылок — вроде существования абсолютной идеи, — которые могли мешать изучению объективной картины исторического процесса. Только освободившись от заблуждений идеализма, мог Маркс добиться того, чтобы разум «самих вещей» стал раскрываться перед ним в объективной диалектике своего процесса. Во-вторых, материалистическая антропология Фейербаха побудила Маркса обратить особое внимание на значение материальных условий человеческой жизни.

Но этим важным вкладом, в сущности, исчерпывается все то, что Маркс получил от Фейербаха. Материалистическая антропология была вершиной философии Фейербаха, но в то же время и его последним словом. Хотя Фейербах утверждал, что человек есть материальное существо и продукт природы, продукт окружающих обстоятельств, однако он самого человека противопоставлял окружающим условиям и думал, что человек есть только пассивный и созерцательный объект воздействия природной среды. В этом пункте Фейербах оказался не в силах понять природу овеществления и функцию человека в буржуазном обществе. Насколько прогрессивно было его учение о единстве сознания и материи в существе человека, настолько консервативно было его представление об отношении самого человека к обществу, в котором он живет, и к природе, на которую он действует. В своем объяснении явлений человеческой культуры Фейербах не пошел дальше самых общих и отвлеченных указаний. Он правильно отмечает, что «искусство, религия, философия и наука суть лишь проявления или откро-

<sup>1</sup> Энгельс, Людвиг Фейербах, пер. Плеханова.

вения человеческой сущности», но в чем заключается сама эта сущность — об этом Фейербах не говорит ничего конкретного. Он только отмечает, что сущность человека заключается «в общности, в единстве человека с человеком». В то же время во всех случаях, когда требовалось объяснить какое-нибудь сложное явление духовной жизни, например религию, — Фейербах ограничивался тем, что выводил это явление из общих условий природы человека. При этом ему и в голову не приходило исследовать, насколько эта человеческая природа сама зависит от человеческой деятельности и изменяется в результате этой деятельности. Тот человек, о котором учил Фейербах, был не конкретный человек — определенной исторической эпохи, определенной страны, определенного класса: это был — «человек вообще», отдельная конкретная личность, взятая вне общества и вне исторических условий своего существования. Поэтому философия Фейербаха, в сущности, очень мало давала для объяснения основных факторов исторического процесса. Реалистическая и даже материалистическая в своей принципиальной части, в программе, она осталась отвлеченной и даже идеалистической по выполнению. В этом отношении антропология Фейербаха представляла явный шаг назад сравнительно с Гегелем. Энгельс в одном месте проводит прекрасную параллель между Гегелем и Фейербахом: «У Гегеля, — говорит Энгельс, — этика или учение о нравственности есть философия права и обнимает: 1) отвлеченное право, 2) мораль, 3) бытовые нравственные отношения, к которым относятся: семья, гражданское общество, государство. Насколько идеалистична здесь форма, настолько же реально содержание... У Фейербаха — как раз наоборот. По форме он реалист, за точку отправления он берет человека. Но он ни единим словом не упоминает об окружающем человеке мире, и потому его человек остается тем же отвлеченным человеком, который фигурирует в религии... Поэтому он живет не в действительном, исторически развивающемся и исторически определенном мире. Хотя он сносится со своими ближними, но его близнецы так же отвлечены, как и он»<sup>1</sup>.

Расхождение Маркса с Фейербахом начинается там, где, по мнению Фейербаха, не может уже быть никакого дальнейшего исследования. Маркса совершенно не удовлетворяли ссылки на абстрактные свойства человеческой природы. Перед Марксом стояла совершенно конкретная задача — изучить современную действительность капиталистического общества и понять ее историческую, конкретную природу, т. е. понять, куда она идет, чего надо ждать от нее в будущем и каково может быть участие пролетариата в этом движении. Для всех этих целей антропология Фейербаха была недостаточна, и Маркс подвергнул ее основательной критике. Результаты этой критики он изложил в 1845 г. в тезисах о Фейербахе. В шестом тезисе Маркс критикует взгляд Фейербаха на религию. «Сущность религии, — говорит Маркс, — Фейербах объясняет сущностью человека. Но сущность человека — это вовсе не абстракт, свойственный отдель-

<sup>1</sup> Энгельс, Людвиг Фейербах.

ному лицу. В своей действительности это есть совокупность всех общественных отношений. Фейербах не доходит до критики этой действительной сущности. Поэтому он оказывается вынужденным абстрагироваться от хода исторического развития, рассматривать религиозное чувство, как нечто совершенное, отдельное и ни с чем не связанное, и исходить из предположения об отвлеченном — изолированном — человеческом индивиде. Поэтому человеческая сущность могла представляться ему лишь, как «род» т. е. как внутренняя, немая общность, устанавливающая лишь единственную связь между многими индивидами. Поэтому Фейербах, — говорит Маркс в седьмом тезисе, — не видит, что «религиозное чувство» само есть общественный продукт и что анализируемый им абстрактный индивид в действительности принадлежит к определенной форме общества».

Другой важный пункт расхождения между Фейербахом и Марксом заключается во взгляде на человеческую деятельность и практику. Материализм Фейербаха — чисто созерцательный. Человеческая деятельность есть для Фейербаха прежде всего деятельность теоретическая, познавательная. В теории знания Фейербаха старый дуализм застывших друг против друга субъекта и объекта сохраняется, несмотря на весь материализм учения о природе и о человеке. В первом тезисе Маркс очень резко и ясно отмечает слабую сторону этого взгляда: «Фейербах, — говорит он, — хочет иметь дело с конкретными объектами, действительно отличными от объектов, существующих лишь в наших мыслях. Но он не доходит до взгляда на человеческую деятельность, как на предметную деятельность. Вот почему в «Сущности христианства» он рассматривает, как истинно человеческую деятельность, только деятельность теоретическую, между тем как практика понимается и изображается там лишь в грязно жидовской форме своего проявления. Вот почему также он не понимает значения «революционной», практическо-критической деятельности»<sup>1</sup>.

Из приведенных цитат видно, что уже в 1845 г. Маркс далекошел вперед от того периода, когда, как мы показали выше, он думал, будто сама практика философии — теоретична. Теперь он понимает, что проблема истории не может быть разрешена посредством одной только критики. Критика должна быть действием, практикой, революционным изменением действительности. Если прежде Маркс говорил, что практика философии — теоретична, то теперь он, напротив, утверждает, что сама теория философии — практична, что она может быть только действием. Но это значит, что философия, как таковая, т. е. как созерцательное восприятие и отражение в мыслях действительности, должна быть упразднена. Об этом упразднении философии Маркс неоднократно говорит в характерных выражениях: выше мы видели, что уже в докторской диссертации он отмечал двусторонность философской критики, которая одним острием направлена

<sup>1</sup> К. Маркс, Тезисы о Фейербахе, пер. Плеханова.

против мира, а другим — против философии. Уже в этой работе Маркс утверждал, что освобождение революционной личности из внефилософского состояния есть в то же время освобождение ее от философии. Позже, в замечательной статье «К критике гегелевской философии права», Маркс еще раз подчеркивает эти мысли. Он ставит на вид заблуждение той партии, которая «верила, что можно превратить философию в действительность, не упразднив самой философии»<sup>1</sup>. С другой стороны, «вы не можете, — говорит Маркс, — упразднить философию, не осуществив ее в действительности»<sup>2</sup>.

В противоположность к прежним формам немецкого политического сознания марксова критика спекулятивной философии права «протекает не в себе самой, а в задачах, для разрешения которых имеется одно только средство — практика»<sup>3</sup>.

В тезисах о Фейербахе все эти мысли получили чрезвычайно сильное и отчетливое выражение. С гениальной простотой Маркс рассекает здесь мечом своей критики гордиев узел всех тех проблем субъекта и объекта, над которыми тщетно билась классическая гносеология немецких идеалистов, а также и историческая мысль материалистов. Обычный вульгарный материализм ограничивается утверждением о том, что люди представляют собою продукт обстоятельств и воспитания и что, следовательно, изменившиеся люди являются продуктом изменившихся обстоятельств и другого воспитания»<sup>4</sup>. Но, как справедливо замечает Маркс, это учение «забывает, что обстоятельства изменяются именно людьми и что воспитатель сам должен быть воспитан»<sup>5</sup>. Таким образом человеческая деятельность и изменение обстоятельств совпадают, и это совпадение «может быть правильно понято только в том случае, если мы представим его себе как революционную практику»<sup>6</sup>. «Философы, — говорит Маркс в одиннадцатом тезисе, — лишь объясняли мир так или иначе; но дело заключается в том, чтобы и изменить его»<sup>7</sup>. В отличие от созерцательного материализма Фейербаха, материализм Маркса обращается к человеческой деятельности и притом не к деятельности отвлеченного субъекта или индивида, но к революционной практике общественной человеческой жизни, к человеку, как к «своючиности всех общественных отношений». По словам Маркса, «главный недостаток материализма — до фейербаховского включительно — состоял до сих пор в том, что он рассматривал действительность, предметный, воспринимаемый внешними чувствами мир лишь в форме объекта или в форме созерцания, а не в форме кон-

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. I, стр. 372.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, стр. 373 (курсив Маркса).

<sup>4</sup> К. Маркс, Тезисы о Фейербахе, пер. Плеханова.

<sup>5</sup> Там же (курсив мой).

<sup>6</sup> Там же (курсив мой).

<sup>7</sup> Там же (курсив Маркса).

крайней человеческой деятельности, не в форме практики, не субъективно»<sup>1</sup>.

Взгляд на действительность как на непрерывно изменяющийся, диалектически текущий субъект-объект, как на реальность, порождающую человеческую деятельность и в свою очередь ею порождающую, дает нам единственно верное представление и о критерии самого познания. «Вопрос о том, способно ли человеческое мышление познать предметы в том виде, как они существуют в действительности, — вовсе не теоретический, а практический вопрос. Практикой должен доказать человек истину своего мышления, т. е. доказать, что оно имеет действительную силу и не останавливается по сию сторону явлений. Спор же о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто схоластический вопрос».

Таким образом то «владение миром при помощи мыслей» и «уяснение миру смысла его собственных действий», о котором писал Маркс в первых статьях, с точки зрения нового взгляда Маркса, может быть осуществлено только в процессе революционной практики, в критически-практическом действовании субъекта истории, в данном случае — пролетариата. Но это вовсе не значит, что свои практические задачи пролетариат выбирает совершенно свободно и субъективно, считаясь только со своими идеалами и не считаясь с объективными тенденциями исторического процесса: «человечество, — говорит Маркс, — ставит себе всегда только такие задачи, которые оно может решить, так как, при ближайшем рассмотрении, всегда окажется, что сама задача только тогда выдвигается, когда существуют уже материальные условия, необходимые для ее разрешения, или когда они, по крайней мере, находятся в процессе возникновения»<sup>2</sup>. Но раз так, то практическая революционная деятельность пролетариата может быть только сознательным выполнением и осуществлением того, что стихийно и бессознательно назревает в недрах общественной жизни, вытекает из закономерного хода ее развития. Поэтому превращение философии истории в революционную практику не только не упраздняет строго научного и объективного изучения законов истории, но наоборот — теснейшим образом с ними связано и предполагает его в качестве необходимой основы. Только постигнув строение общественного бытия и законы его истории, может пролетариат творить свою историю и напротив: только творя свою историю, пролетариат может постигать ее законы. Революционная практика и научная история — едины; это положение мог установить только пролетариат, и Маркс первый пришел к этому сознанию. Из этого взгляда вытекали громадные задачи: Маркс увидел себя вынужденным погрузиться в глубокое изучение структуры современного ему капиталистического общества и всех тенденций его развития. Вот здесь-то философия Фейербаха дала Марксу значительный толчок вперед, так как она на первый план выдвигала значение материальных потребностей. Но Фейербах дал только общий

<sup>1</sup> К. Маркс, Тезисы о Фейербахе, пер. Плеханова (курсив Маркса).

<sup>2</sup> Предисловие к «Критике некоторых положений политической экономии».

абстрактный принцип материалистического объяснения человеческой природы. А между тем конкретные события текущей политической и экономической жизни начала 40-х годов в Германии требовали более детального и конкретного изучения материальной стороны исторической жизни. Эти события послужили для Маркса толчком к специальному изучению экономических вопросов. В результате Маркс пришел к заключению, что «правовые отношения, наравне с формами государства, не могут быть поняты ни из самих себя, ни из так называемого общего развития человеческого духа, но скорее корениются в материальных условиях существования, совокупность которых Гегель, по примеру англичан и французов XVIII ст., называл «гражданским обществом»; анатомию же этого общества нужно искать в политической экономии»<sup>1</sup>. Итак, проблема истории в основе свелась к проблеме экономического строения общества. Необходимо было показать, каким образом и в каком смысле экономика общества является главной пружиной его исторического процесса, какова связь между экономикой общества и его социальным расслоением, его учреждениями, правом, его духовной жизнью и т. п.

Эта грандиозная научная задача могла быть успешно разрешена только в том случае, если бы был найден метод, соответствующий ее характеру и трудности. Совершенно ясно, что этот метод не мог состоять в одном только объективном описании экономической структуры современного Марксу германского общества. Нельзя забывать, что на самое структуру общества Маркс смотрел не как на что-то застывшее, неизменное и над человеком стоящее, но как на непрерывно текущий, изменяющийся — и притом изменяющийся при участии самого человека — процесс. То настоящее, которое Маркс хотел изучить, представлялось ему как переход от прошлого к будущему, как отрезок пути, одной стороной связанный с прошлым, а другой — устремленный в будущее. Поэтому и метод научной социологии должен был быть таков, чтобы с его помощью можно было понять не экономическую статику общества, но его динамику, не только тот вид, который оно имеет в настоящее время, но и тот, который оно должно будет принять в будущем. Но такой метод нужно было создать, его нельзя было почерпнуть из современной Марксу политической экономии. Поэтому экономические исследования Маркса неизбежно должны были вылиться в критику основ буржуазной политической экономии. Критика Маркса направлена против самого слабого пункта этой экономии — против ее анти-исторической, метафизической сущности. В полемической работе против Прудона<sup>2</sup> Маркс следующим образом характеризует метод мышления буржуазных экономистов: «эконо-

<sup>1</sup> Предисловие к «Критике некоторых положений политической экономии» (курсив мой).

<sup>2</sup> Прудон — французский социалист, пытавшийся приложить идеалистическую диалектику противоречий Гегеля к исследованию экономических вопросов. Свои взгляды Прудон изложил в сочинении: «Система экономических противоречий или философия ништеты». Маркс ответил Прудону в книге: «Ништета философии».

мисты, — говорит он, — большие чудаки. По их мнению существует лишь два сорта учреждений: искусственные и естественные. Учреждения феодализма — это искусственный институт, а институт буржуазии — естественный... Когда экономисты говорят, что современные отношения или отношения буржуазного производства естественны, то этим они дают понять, что это — такие отношения, при которых создание богатства и развитие производительных сил совершаются будто бы согласно естественным законам природы. Таким образом, отношения эти представляются естественными законами, даже от влияния времени независимыми. Это — законы вечные, которым должно подчиняться общество безусловно. Следовательно, когда-то, во время оно, история существовала, но теперь ее уже нет более...»<sup>1</sup>. Но если метод буржуазных экономистов, как антиисторический, должен быть отвергнут, то каков же должен быть истинно научный метод, способный отобразить непрерывно текущую сущность экономики, раскрыть в ней ее существенные тенденции? Метод этот есть диалектический метод, но только освобожденный от всех иллюзий и предпосылок идеализма, перенесенный на конкретную почву материалистического понимания истории. Превосходное значение философии Гегеля, соединенное с новым — материалистическим — взглядом на историю, позволило Марксу оценить истинную научную сущность и реальный смысл диалектики Гегеля. Под оболочкой идеализма, под спудом бесчисленных наружек и искусственных, произвольных построений гегелевской логики и философии истории, Маркс прощупал ее подлинно-реалистическую основу, увидел ее эмпирический источник. Поэтому диалектический метод Маркса нельзя представлять себе, как простую пересадку или перенос метода Гегеля с рельс идеализма на рельсы материализма. Если бы в самой диалектике Гегеля не заключалось уже ядра материалистической методологии, то никогда эта диалектика не стала бы для Маркса одним из источников его собственного метода. Ибо для Маркса метод никогда не был только формальным приемом, чисто мыслительной операцией, допускающей пересадку из одной почвы в другую. Если задача науки заключалась для Маркса в том, чтобы стать относительно предмета в такую позицию, когда «разум самой вещи» начинает раскрываться перед исследователем в своей объективной диалектике, то совершенно ясно, что выбор этой позиции или метод не может не ориентироваться по определениям самого предмета. И если диалектический метод Гегеля заключал в себе ценные качества, то ценность их могла состоять для Маркса не в чисто формальной стороне этого метода, но в его реальной связи с объектом, в чисто материальном его содержании. Поэтому задача Маркса относительно диалектики Гегеля свелась к тому, чтобы осознать те стороны этого метода, которые таили в себе материалистическое содержание, вывести их из общих скобок идеализма, раскрыть их истинно материалистический

<sup>1</sup> К. Маркс, Ницца философии, глава II, § 1, замечание седьмое.

смысл и сообщить им дальнейшее движение и разработку — в приложении к конкретным историческим проблемам. Изучая структуру экономики и истории, Маркс увидел, что во многих случаях законы изменения и движения истории совпадают с теми формулами, по которым у Гегеля протекает диалектическое развитие. Такое совпадение свидетельствовало не об истине гегелевского идеализма, а лишь о том, что, в своих попытках понять историю, Гегель, сам того не замечая, руководствовался не априорными посылками своей системы, но, часто наперекор этим посылкам, реальными наблюдениями действительного исторического процесса. Поэтому философия Гегеля никогда не была для Маркса общей формулой и масштабом истины. Напротив: если Маркс принял некоторые моменты гегелевского метода, то он сделал это только потому, что, с одной стороны, наблюдал подтверждение этих сторон в действительности, с другой же стороны, — видел эмпирическое происхождение самого гегелевского метода. Поэтому отношение Маркса к диалектическому методу Гегеля — двойственное: это отношение есть одновременно и критика гегелевской диалектики и ее усвоение, исправление, очищение, переработка, приложение к новым задачам исследования. Гегеля Маркс критикует постольку, поскольку Гегель хочет уверить нас, будто изображаемая им диалектика мирового развития и всемирной истории есть диалектика абсолютной идеи, диалектика, совершающаяся в разуме, в движении чистой мысли. По Гегелю, говорит Маркс, «все то, что совершилось и еще теперь совершается, есть в сущности лишь то, что происходит в его собственном мышлении. Так и философия истории есть лишь история философии, и именно его собственной философии. Нет более «истории в порядке времени», но есть только «последовательность идей в разуме». Он воображает, что может конструировать вселенную посредством движения мысли, тогда как он систематически реконструирует и классифицирует согласно абсолютному методу лишь те мысли, которые имеются в голове у всякого человека»<sup>1</sup>.

В философии Гегеля движение чистого разума состоит, по Марксу, «в том, что он сам себя полагает, противополагает и, наконец, сочетает; или в том, что он формулирует себя, как тезис, антитезис и синтезис; или, наконец, в том, что он себя утверждает, потом отрицает и затем отрицает отрицание».

Но каким образом, спрашивает Маркс, разуму удается полагать или утверждать себя как категорию? — «Это, — говорит Маркс, — секрет самого разума и его апологетов»<sup>2</sup>. Секрет этот в сущности есть чистейшая мифология: «так как безличный разум, — говорит Маркс, — не имеет вне себя ни почвы, на которой он мог бы утверждать себя, ни объекта, которому он мог бы противополагать себя, ни субъекта; с которым он мог бы сочетаться, то он принужден сделать скачок, перекувыркнуться и самого себя утвердить, противопоставить, сочетать, таким образом, получается положение, противоположение и

<sup>1</sup> К. Маркс, Ницета философии, гл. II, § 1, замечание первое.

<sup>2</sup> Там же.

сочетание, или, выражаясь греческими терминами, — тезис, антитезис и синтезис»<sup>1</sup>. И тут же Маркс дает прекрасное разъяснение того способа, посредством которого Гегель сконструировал свой «абсолютный» метод. Непосредственным источником этого метода было для Гегеля наблюдение реальной диалектики в процессах бытия и истории, универсальное же и «абсолютное» значение этот метод получил у Гегеля в силу простой абстракции: «подобно тому, — говорит Маркс, — как путем абстракции мы всякую вещь превращаем в логическую категорию, так точно, стоит только абстрагировать от отличительных свойств каждого отдельного вида движения, чтобы притти к абстрактному движению, к чисто формальному движению, к чисто логической формуле движения. Кто сумел отыскать сущность всех вещей в логических категориях, тот уже, естественно, воображает, что в логической формуле движения удалось отыскать и тот абсолютный метод, которым не только объясняются все вещи, но и объемляется движение вещей. Это и есть тот абсолютный метод, о котором Гегель сказал: «Метод есть та абсолютная, единая, верховная и бесконечная сила, перед которой не может устоять ничто; он есть тенденция разума раскрыть и опознать себя самого в вещах»<sup>2</sup>.

С этим «абсолютным методом» Гегеля, состоящим в простой абстракции реального движения и в приведении его к общей идеалистической формуле, диалектический метод Маркса не имеет ничего общего. Диалектика Маркса исходит из реального исторического движения в его конкретной исторической форме. Реальный же анализ показывает, что отношение между идеальным и материальным фактами общественной жизни обратно тому, которое изображается в системе Гегеля: «Социальные отношения, — говорит Маркс, — тесно переплетаются и связываются с производственными силами. С приобретением новых производительных сил люди изменяют и свой способ производства, а с изменением способа производства, или способа приобретения средств существования, они изменяют и все свои общественные отношения. Ручная мельница порождает общество феодальных властителей, а паровая мельница — общество промышленных капиталистов. Но те самые люди, которые формируют социальные отношения сообразно своему материальному способу производства, формируют также и все принципы, идеи, категории сообразно своим социальным отношениям»<sup>3</sup>. Последнее утверждение Маркса представляло конкретизацию фейрбаховской тезы о том, что бытие есть субъект, а мышление — предикат и, конечно, стояло в явном противоречии с идеализмом гегелевского метода. Поэтому Маркс с полным правом мог сказать о себе в 1873 г., в предисловии ко второму изданию «Капитала», что его диалектический метод «не только в корне отличен от гегелевского, но представляет его прямую противоположность». «Для Гегеля, — говорит Маркс, — процесс

<sup>1</sup> К. Маркс, Ницета философии, гл. II, § 1, замечание первое.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, замечание второе (курсив мой).

мысли, который он под названием идеи превращает даже в самостоятельный субъект, есть демиург действительности, представляющей лишь его влещее проявление. Для меня, наоборот, идеальное есть не что иное, как переведенное и переработанное в человеческой голове материальною». Но хотя диалектика превратилась в руках Гегеля в мифологию понятий, однако эта мистификация, по словам Маркса, «отнюдь не помешала тому, что именно Гегель первый дал исчерпывающую и сознательную картину ее общих форм движения. У Гегеля диалектика стоит на голове. Надо ее поставить на ноги, чтобы вскрыть рациональное зерно под мистической оболочкой».

Метод Маркса и есть эта поставленная на ноги, т. е. взятая в конкретном материалистическом содержании, диалектика Гегеля. Именно с этой точки зрения Маркс критиковал Прудона, который «диалектику эту извратил и искалечил до неузнаваемости»<sup>1</sup>.

Капитальные экономические исследования Маркса, конкретное применение диалектического метода к вопросам экономики и истории ему пришлось проводить в постоянном общении и сотрудничестве с Энгельсом. Каково было отношение между ними и взаимная зависимость в процессах работы, об этом сам Энгельс высказался с замечательной ясностью. В одном из примечаний к своему «Фейербаху» Энгельс говорит о марксизме следующее: «я не могу отрицать, что я и прежде и во время моих сорокалетних сношений с Марксом самостоятельно содействовал как обоснованию, так и преимущественно разработке теории, о которой идет речь. Но огромнейшая часть основных, руководящих мыслей, особенно в области истории и экономии, и их окончательная, резкая формулировка принадлежит исключительно Марксу. То, что внес я, Маркс мог бы легко пополнить и без меня, за исключением, может быть, двух, трех специальных отделов. А того, что сделал Маркс, я никогда не мог бы сделать. Маркс стоял выше, видел дальше, обозревал больше и скорее всех нас. Маркс был гений; мы, в лучшем случае, таланты. Без него наша теория далеко не была бы теперь тем, что она есть. Поэтому она справедливо называется его именем».

Свою научную и политическую работу Энгельс начал самостоятельно и независимо от Маркса. Тот факт, что Маркс и Энгельс почти одновременно пришли к новым взглядам на историю и на метод исторического изучения, и притом — к взглядам, поразительно совпадающим между собою, — представляет только лишнее подтверждение основной истины диалектического материализма, истины, которая гласит, что идеальное есть только переработанное в голове материальное и что, следовательно, научное изображение социальной действительности возможно только тогда, когда созрели и достаточно отчетливо выступили все те явления общественного бытия, осознанием которых является наука. К середине сороковых годов положение пролетариата в капиталистическом обществе и тенденции его исторического развития уже

<sup>1</sup> К. Маркс, Ницета философии, гл. II, § 1, замечание первое.

настолько определились в самом бытии пролетариата, по крайней мере, в странах с высоко развитым капиталистическим способом производства, — что для теоретиков пролетариата сделалась возможной разработка научного социализма. И если Энгельс и Маркс пришли к одинаковым выводам и взглядам, то последняя причина этого совпадения, с одной стороны, в том, что оба они исходили из наблюдения одной и той же действительности, а с другой стороны, в том, что в проходившей исторической борьбе Маркс и Энгельс стали в рядах пролетариата — единственного класса, который мог в то время понять объективный смысл развертывавшихся процессов. С этой точки зрения, сотрудничество Маркса и Энгельса, необычайная общность взглядов, методов, выводов, переплетение работы, доходящее до нерасторжимости, до невозможности в иных случаях отличить, что принадлежит Марксу и что Энгельсу, — все это является лишь выражением определенного исторического момента в развитии пролетариата. И если бы не было Маркса и Энгельса, то нашлись бы другие теоретики пролетариата, которые, может быть, не так гениально, как они, но все же осознали бы положение рабочего класса и его исторические задачи по отношению к самому себе и к капиталистическому обществу. Возникновение научного коммунизма — не случайный факт, но историческая тенденция, настолько же необходимая и неизбежная, насколько неизбежен закон развития капиталистического способа производства.

В «Ницете философии» Маркс очень хорошо описал необходимость возникновения научной теории коммунизма. «Подобно тому, — говорит Маркс, — как экономисты являются научными представителями класса буржуазии, так точно социалисты и коммунисты являются теоретиками класса пролетариата... когда с прогрессом истории будет все более и более выясняться самая борьба пролетариата, им уже не надо будет отыскивать «науку» в голове своей; им только надо будет дать себе отчет во всем, что совершается перед их глазами, и обратить себя в орудие действительности... Только тогда наука обратится в созиательный продукт исторического движения и из науки доцентов сделается наукой революционеров» (разрядка моя. — В. А.).

Но к этому же пониманию коммунизмашел и молодой Энгельс, начиная с самых первых своих работ! Уже в его «Ноожении рабочего класса в Англии» мы находим следующее характерное понимание истории: «история, — говорит он, — есть для нас все, и ценится нами выше, чем каким-либо другим, более ранним, философским учением, выше даже, чем Гегелем, которому она, в конце концов, служит лишь для проверки его логической задачи»<sup>1</sup>. Но история цenna для Энгельса не сама по себе; ее результаты и выводы имеют значение лишь постольку, поскольку они проливают свет на дальнейшую судьбу исторического процесса: «результаты — ничто без развития, к нему приводящего, — это мы знаем уже со времен Гегеля, и результаты более, чем бесполезны, если они установлены для себя, если они опять не ста-

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. II, стр. 369.

новятся предпосылками дальнейшего развития»<sup>1</sup>. Так как самое важное в истории — постижение действительности в ее тенденциях, в непрерывном движении в будущее, то душой исторической науки должны быть не чистые выводы, но самый метод: «что нам больше всего нужно, — это не голые результаты, а, наоборот, — изучение»<sup>2</sup>.

Чем глубже осознается действительность, тем больше власть участников исторического процесса над его течением; но и неосознанные нами тенденции и законы исторической жизни существуют, и их только надо уметь открывать, чтобы пользоваться ими. В замечательном месте «Очерков критики политической экономии» Энгельс пророчески развивает зародыши того взгляда на свободу и необходимость, который много лет спустя получит законченное выражение в «Анти-Дюринге»: «что должны мы подумать, — говорит Энгельс, — о законе, который может осуществляться только путем периодических революций? Это и есть, — отвечает он, — закон природы, покоящийся на бессознательности участников. Если бы производители, как таловые, знали, сколько нужно потребителям, если бы они организовали производство, распределили его между собой, — колебания конкуренции и ее наклонность к кризису были бы невозможны. Начните производить сознательно, как люди, а не как рассеянные атомы, не имеющие сознания своей родовой общности, и вы станете выше всех этих искусственных и несостоительных противоположностей. Но до тех пор, пока вы продолжаете производство нынешним бессознательным, бессмысленным, предоставленным господству случая способом, до этих пор останутся и кризисы»... Но как возможен этот переход от «бессознательного», «бессмысленного» способа производства к сознательному овладению его слепыми силами? Достаточно ли для этого одного понимания того, что разумно и что неразумно, или же само это понимание возможно и возникает только на определенной ступени истории? Иными словами, какова истинная пружина, управляющая прогрессом истории?

На этот вопрос Энгельс не мог найти удовлетворительного ответа у представителей тогдашней исторической науки. Вот как он описывает ход своего развития в середине сороковых годов: «Живя в Манчестере, я воочию убедился, что экономические факты, которые совсем не играли роли или играли жалкую роль в исторических сочинениях, выходивших до того времени, представляют, по крайней мере, для современного мира, решающую историческую силу, что экономические факты образуют основу, на которой возникают современные классовые противоположности, что эти классовые противоположности во всех странах, где они благодаря крупной промышленности развились в полной мере, следовательно, в особенности в Англии, являются в свою очередь основой для формирования политических партий, для партийной борьбы, а потому для всей политической истории»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. II, стр. 360 (курсив мой).

<sup>2</sup> Там же (курсив мой).

<sup>3</sup> Энгельс, К истории союза коммунистов, II, стр. 411.

«Маркс, — продолжает Энгельс свой рассказ, — не только пришел к тому же воззрению, но уже в «Deutsch-französische Jahrbücher» (1844),<sup>1</sup> обобщил его в том смысле, что вообще не государством обуславливается и определяется гражданское общество, а гражданским обществом обуславливается и регулируется государство, что, следовательно, политику и ее историю следует объяснять из экономических отношений и их развития, а не наоборот. Когда я летом 1844 года посетил Маркса в Париже, выяснилось наше полное согласие во всех теоретических областях. Когда мы весной 1845 года снова встретились в Брюсселе, Маркс, исходя из высказанных основных положений, уже развел в главных чертах свою материалистическую теорию истории, и мы принялись за детальную разработку этого вновь открытого метода исследования в самых разнообразных направлениях».

Таким образом можно полагать, что основы материалистической диалектики сложились в уме Маркса и Энгельса приблизительно к 1845 году. Сложилась общая формула того метода, который должен был — через учет реальных и неизбежных тенденций капиталистического способа производства — привести к революционному овладению им и к превращению в социалистический способ производства. Новый метод тотчас же потребовал, как видно из слов Энгельса, детального изучения заново всей социальной действительности. Нельзя, впрочем, ни на мгновение забывать, что в этот строго научный и объективный учет и анализ действительности должна была войти в качестве существенного составного элемента и сама революционная практика пролетариата, реальные тенденции его классовой борьбы и стремления. Не академизмом веет от глубоко научных экономических и исторических анализов Маркса и Энгельса: они живы своей связью с современностью; накопление огромного множества фактов, наблюдений имеет целью осветить современность и притом не только современность сегодняшнего дня, но и контуры дня будущего. Энгельс великолепно разъяснил эту своеобразнейшую сторону научного метода Маркса (и вместе с тем своего собственного): «мы, — говорит он, — никогда не намеревались сделать новые научные результаты достоянием исключительно «ученого» мира, изложивши их в толстых книгах. Напротив, мы глубоко ушли уже в политическое движение; мы обладали уже известным количеством последователей в образованном мире, особенно в западной Германии и имели достаточное со-прикосновение с организованным пролетариатом. Мы были обязаны научно обосновать свои взгляды, но не менее важно было для нас привлечь на сторону наших позаречий европейский и прежде всего германский пролетариат»<sup>2</sup>.

Необходимо отметить, что у Маркса диалектический метод почти нигде не формулируется абстрактно, вие, так сказать, его живого действия, вие тех конкретных вопросов, к исследованию которых он при-

<sup>1</sup> В этих «Немецко-французских летописях» была помещена, между прочим, цитированная нами статья «К критике гегелевской философии права».

<sup>2</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. III, стр. 412 (изд. 1921 г.).

лагается. Собственно говоря, даже не прилагается, а прямо вырастает, слагается в самом процессе исследования. Но отсюда возникает своеобразная трудность. Как справедливо указывает Энгельс, именно сочинения Маркса дают испытываемую массу гениальных образцов и примеров материалистической диалектики. Но вследствие того, что метод Маркса насквозь конкретен, он с трудом поддается описанию и изображению в своем отвлеченному и общем виде. Описать диалектический метод Маркса — это значит, строго говоря, — проанализировать весь «Капитал», «Брюмер», «Критику политической экономии», изложить все содержание исторических и экономических трудов Маркса, войти во все конкретные подробности и частности каждой отдельной проблемы. Мы уже встречались с такого рода трудностью при изложении диалектики Гегеля, когда нам приходилось на каждом шагу переходить от чисто логической и методологической стороны гегелевской философии к ее конкретному содержанию. Мы показали, что как раз это материальное содержание гегелевской диалектики и составляет наиболее ценную ее сторону. Таково учение Гегеля о реальности и движущей силе противоречия, о становлении, о переходе качества в количества и количества в качество, о скачках в развитии, о взаимодействии, как основе причинной связи, о свободе и необходимости. Но, наряду с этим совершенно реальным содержанием, диалектический метод Гегеля во многих случаях представляет априорную спекуляцию, насилиственное подведение явлений под наперед данную схему. У Маркса, напротив, диалектический метод совершенно срастается с реальным содержанием исследуемых явлений и вытекает из их природы. В этом величайшее преимущество Маркса сравнительно с Гегелем. Но в этом и величайшая трудность для изложения диалектики Маркса, так как его метод состоит не столько в приложении к исследуемым явлениям общей диалектической формулы, сколько в ее видоизменении и даже воссоздании сообразно с каждой особенностью исследуемого предмета. Вот тут-то драгоценную услугу оказывают работы Энгельса, особенно «Анти-Дюриング». В «Анти-Дюринге» Энгельс дает во многих случаях исчерпывающие, блестящие по ясности и точности формулировки и характеристики диалектического метода Маркса. Поэтому в дальнейшем изложении мы будем в одинаковой мере пользоваться материалом Энгельса и Маркса, рассматривать их работы, как равноценные образцы одного и того же метода. Конечно, о сколько-нибудь исчерпывающем изложении не может быть и речи в пределах данной небольшой работы. Повторю, описать и изложить метод Маркса — это значит в сущности изложить и проанализировать весь «Капитал»: абстрагировать метод от конкретного содержания, которое он оформляет в каждом данном случае — это значит его упростить, вульгаризировать и схематизировать. Необходимо признать, что такие работы Энгельса, как «Положение рабочего класса в Англии» и «Происхождение семьи, частной собственности и государства», дают для уразумения диалектического метода больше, чем его же «Анти-Дюринг», где формулы материалистической диалектики даны в своем, так сказать, алгебраическом, обобщенном виде. Отсюда, понятной становится замечательная

близость «Анти-Дюринга» к гегелевской «Логике», в которой, как справедливо замечает Маркс, Гегель «первый дал исчерпывающую и сознательную картину» именно «о б щ и х форм движении» диалектики. В целях экономии изложения, нам придется, конечно, на каждом шагу обращаться к классическим формулам «Анти-Дюринга» — этой алгебры материалистической диалектики.

Основная общая черта диалектического метода — его историзм, совершение не похожий на историзм идеалистической диалектики Гегеля. У Гегеля каждое явление всемирной истории — двусмысленно: не то оно — реальный, во времени совершающийся процесс, не то — чисто абстрактный, идеальный «момент» такого же идеального развития, относительный элемент в системе конкретного абсолютного целого. У Маркса и Энгельса нет и тени этой двусмысленности: их историзм совершенно реалии. Он гласит, что каждое историческое явление, образование, учреждение — есть преходящий и относительный момент или процесс, протекающий в реальном времени. По словам Маркса, диалектика «в позитивное понимание существующего включает в то же время понимание его отрещания, его необходимой гибели, каждую осуществленную форму рассматривает в движении, следовательно, также и с ее преходящей стороны...»<sup>1</sup>. «Мы живем, — писал Маркс еще в «Ницете философии», — мы живем в водовороте постоянного движения, сопровождающего нарастание производительных сил, разрушение социальных отношений, образование идей. Неприметна, неподвижна лишь абстракция этого движения, «бессмертна только смерть» (*mors immortalis*)<sup>2</sup>. Что все течет, все движется, все изменяется — это утверждали уже за тысячи лет до Маркса, например Гераклит. Но только в диалектике Маркса это утверждение освобождается от своей абстрактной, всеобщей формы и облекается в плоть и кровь конкретного принципа, тесно связанного с самим предметом материалистического исследования. У Маркса положение, что «все течет», есть только обобщение, сделанное на основании изучения законов изменения конкретных явлений истории: капитализма, образования и роста пролетариата, классовой борьбы во Франции и т. п. В силу идеальной сущности метода с материалом изучения, самый тезис о преходящей природе всех явлений получает совершенно иной — осязательный и реальный смысл. Когда Гераклит говорит: «все течет», то у него абстрактность формулы не дает возможности понять, в чем заключается историзм, преходящая природа явления. Абстрактное движение не есть движение историческое: в нем отсутствует настоящее: оно непрерывно ускользает, исчезает в вечном становлении. Напротив, у Маркса настоящее есть индивидуальный, реально осязаемый, длительный отрезок истории, в котором, благодаря его длительности, доступности, практическому восприятию и воздействию, отчетливо выступают его индивидуальные формы и, главное, тенденции его движения. Об этом отличии между абстрактным гераклитовским понятием станов-

<sup>1</sup> Предисловие ко второму изданию «Капитала».

<sup>2</sup> К. Маркс, Ницете философии, гл. II, § 1, замечание второе.

влении и материалистическим, марксовым, хорошо говорят Г. Лукач: «открытие, что невозможно дважды войти в одну и ту же реку, дает только отточенное выражение непримиримой противоположности между понятием и действительностью, но не дает ничего конкретного для познания реки. Наоборот, открытие, что капитал, как процесс, может быть только накопленным, или, вернее сказать, накапливающимся капиталом, означает конкретное и положительное решение целого ряда конкретных и положительных, материальных и методических проблем капитализма». В марксистской диалектике, говоря словами Лукача, «конкретное «здесь» и «теперь», разрешаясь в процесс, перестает быть пролетающим, неуловимым мгновением, ускользающей непосредственностью, оно становится моментом глубочайшего и сложнейшего опосредствования, моментом решения, моментом рождения нового. Пока человек направляет свой интерес, чисто созерцательный, на прошлое или будущее, то и другое застывает в какое-то чуждое бытие, и между субъектом и объектом ложится непроходимое «вредное пространство» настоящего. Только для того, кто способен понять настоящее, как становление, открыв в нем те тенденции, из диалектического антагонизма которых он способен открыть будущее, — только для того настоящее становится его настоящим. Только тот, кто призван и хочет творить будущее, может видеть конкретную истину настоящего».

Когда Маркс и Энгельс, следуя за Гегелем, утверждают, что всякое общественное установление имеет временный, относительный и преходящий характер, что неизменен только самый закон изменения, то в их устах это утверждение звучит не как всеобщее и абстрактное положение. Для них это положение — вывод из их наблюдения над современным капиталистическим обществом, в котором изменчивость всех форм становится — в силу экономических условий его развития — особенно ощутительной. Глубокое изучение структуры буржуазного общества показало Марксу и Энгельсу, какой истинный конкретный смысл имеет диалектическая формула становления. Так, в «Коммунистическом манифесте» мы читаем: «Буржуазия не может существовать, не революционизируя постоянно орудий производства, а следовательно, производственных отношений, а следовательно, и всех общественных отношений. Напротив, неизменное сохранение старого способа производства было первым условием существования всех прежних промышленных классов. Постоянный переворот в производстве, непрерывное потрясение всех общественных отношений, вечная неуверенность и движение отличают буржуазную эпоху от всех предыдущих. Все прочные, покрытые ржавчиной отношения, с их свитой исстари чтиемых представлений и взглядов, разрушаются, все вновь образовавшиеся стареют, прежде чем успевают застыть. Все сословное и кеподвижное испаряется, все святое лишается святыни, и люди, наконец, вынуждаются трезвыми глазами взглянуть на свое положение, на свои взаимные отношения». В анализах, подобных приведенному, диалектическая теза об относительности и временности всех исторических явлений образует вывод, почерпнутый из конкретного изучения самой диалектики общественного бытия. Оттого и самая теза получает неотразимую силу доказательности.

### ВЗАЙМНАЯ СВЯЗЬ ВСЕХ ЯВЛЕНИЙ.

Вторая особенность диалектического метода Маркса и Энгельса состоит в требовании рассматривать все явления непременно в их взаимодействии, во взаимной связи. Уже Гегель понимал всю важность такого подхода, и мы видели, как он, стоя на этой точке зрения, успешно критиковал рассудочные, метафизические представления о причине и следствии. В диалектике Маркса и Энгельса взаимная связь и воздействие всех явлений приобретают несравненно более конкретный смысл, а сфера для применения этой точки зрения несравненно расширяется, так как с точки зрения взаимодействия Маркс рассматривает все решительно факторы и элементы экономического, политического и духовного развития. Теоретическую формулировку принципа взаимодействия мы находим, например, у Энгельса в «Анти-Дюринге». Здесь Энгельс критикует рассудочное исследование природы, которое «зашло нам привычку рассматривать явления природы в их обособленности, вне великой общей их связи». По словам Энгельса, «здравый человеческий рассудок...» запутывается в неразрешимых противоречиях, ибо «за отдельными вещами он забывает их связь... «причины и следствия суть представления, которые, как таковые, имеют значение только в применении к отдельному случаю... как только мы этот отдельный случай станем рассматривать в его общей связи с мировым целым, эти представления совпадают, исчезают в картине всемирного взаимодействия, где причины и следствия постоянно меняются местами...» (курсив мой.—В. А.). Такова общая теоретическая формула или принцип взаимодействия марксистской диалектики. Как и все другие ее принципы, она представляет выражение результатов конкретного анализа диалектических процессов — природы и общественного бытия. Она — кристаллизация многочисленных анализов и выводов из экономических и исторических трудов Маркса и Энгельса. В отличие от Гегеля, который делает вид, будто у него принципы и формы диалектики порождаются саморазвитием понятия, Маркс и Энгельс подчеркивают, что у них «принципы являются не исходным пунктом исследования, по его конечным результатом; они не применяются к природе и истории человечества, но абстрагируются из той и другой; не природа и мир человеческий движутся по принципам, но принципы справедливы лишь постольку, поскольку согласуются с природой и историей»<sup>1</sup>. Исследовать конкретные анализы взаимодействия в экономических работах обоих основоположников марксизма, конечно, немыслимо: придется бы перервать все. Для примера приведу марксов анализ переворотов, вызванных изобретением машин: «переворот в способе производства, совершившийся в одной сфере промышленности, обусловливает такой же переворот в других сферах. Это относится прежде всего к таким отраслям промышленности, которые переплетаются между собою, как фазы одного общего процесса, хотя обще-

<sup>1</sup> Энгельс, Анти-Дюринг.

ственное разделение труда до такой степени изолировало их, что каждая из них производит самостоятельный товар. Так, например, машинное прядение выдвинуло необходимость машинного ткачества, а оба вместе сделали необходимую механически-химическую революцию в бельевом, ситце-печатном и красильном производствах. Таким же образом, с другой стороны, революция в бумагопрядильном производстве вызвала изобретение гин'а машины для отделения хлопчатобумажных волокон от семян, благодаря чему только и сделалось возможным производство хлопка в необходимом теперь крупном масштабе. А революция в способе производства промышленности и земледелия сделала необходимой революцию в общих условиях общественного процесса производства, т. е. в средствах сношений и транспорта... Не говоря уже о парусном судостроении, претерпевшем полный переворот, в деле сношений и транспорта совершилось поэтому, при помощи системы речных пароходов, железных дорог, океанских пароходов и телеграфов, постепенное приспособление к способу производства крупной промышленности. Но огромные массы железа, которое теперь приходилось ковать, сваривать, сверлить и формовать, в свою очередь требовали таких циклопических машин, создать которые мануфактурное машиностроение было не в силах»<sup>1</sup>.

Но будучи необходимым элементом диалектического метода, принцип взаимодействия требует разъяснения. В материалистической диалектике взаимодействие имеет далеко не тот только смысл, будто всякое явление действует на все другие и, в свою очередь, получает от них воздействие. Такое толкование было бы совершенно бесполезно, так как, в силу своей общности и неопределенности, оно не давало бы никакого конкретного объяснения. Для того чтобы принцип взаимодействия мог сделаться принципом объяснения, необходимо указать ближайшие связи и основу взаимодействия, тот единый первичный фактор, который делает возможным самое взаимодействие. Иначе говоря, в основе взаимодействия должно лежать строгое монистическое понимание бытия и его диалектики. Гегель гениально понял необходимость такого монизма, что уже было нами отмечено в своем месте. Маркс и Энгельс не только поняли эту необходимость так же хорошо, как и Гегель, но и завершили его идею, подведя под принцип взаимодействия твердую базу монистического материалистического понимания истории. Они показали, что в основе всякого взаимодействия лежат материальные — экономические — условия общественной жизни: «в управлении своей общественной жизни люди вступают в определенные, неизбежные, от их воли не зависящие отношения — производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития материальных производительных сил. Сумма этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальное основание, на котором возвышается правовая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания»<sup>2</sup>. В этой

<sup>1</sup> Маркс, Капитал, т. I, стр. 347—348.

<sup>2</sup> Маркс, Предисловие к «Критике политической экономии».

формуле указало то основание, к которому, в последнем счете, должно быть сведено всякое взаимодействие. Поэтому и самое взаимодействие из расплывчатого представления о том, что «все влияет на все и само от всего сплетывает влияние», превращается в принцип метода, в указание того направления, в котором должно идти исследование взаимодействия, и того исходного пункта, с которого оно должно начинаться<sup>1</sup>.

Принцип взаимной связи и взаимодействия получил большое значение для Маркса в процессе разработки основных проблем капитализма. Анализ капиталистического общества в его целом представлял громадные методологические трудности. Но так как для Маркса было ясно, что между всеми сторонами и явлениями капиталистического общества существуют взаимодействие и глубокая связь, основанная на единстве основного материального базиса, то возник вопрос, нельзя ли в структуре этого общества найти такой факт, элементарную форму, или ячейку, которая — в силу взаимодействия с целым — представляла бы собою как бы образ или картину капиталистического общества в его целом. Нахождение такой ячейки значительно продвинуло бы изучение целого, так как на ней можно было бы проследить и изучить основные отношения и тенденции, характеризующие капиталистическое общество, как таковое. Такую ячейку Маркс нашел в лице товарной формы продукта труда или формы стоимости. Эта форма также представляла громадные трудности для анализа, несмотря на то, что в своей сути она, как показал Маркс, «очень бессодержательна и проста». Трудность здесь вытекала из самой элементарности этой формы. Анализ ее в течение двух тысяч лет до Маркса не удавался по той самой причине, по какой «развитое тело легче изучать, чем клеточку тела». То, что при изучении органической клетки дают микроскоп и химические реактивы, при изучении экономических форм приходилось заменять силой абстракции. И все же этот анализ был совершенно необходим, так как структура формы стоимости давала в миниатюре изображение всего капиталистического общества, в его характерной сущности, в его основных противоречиях и тенденциях развития: «Товарная форма продукта труда или форма стоимости товара, — говорит Маркс, — есть форма экономической клеточки буржуазного общества»<sup>2</sup>. «Форма стоимости продукта труда, — читаем мы в другом месте, — есть самая абстрактная и в то же время самая всеобщая форма буржуазного способа производства, который именно ею характери-

<sup>1</sup> В одном из примечаний к «Капиталу» Маркс хорошо выяснил монистический смысл своего метода и, так сказать, однозначность принципа взаимодействия. Маркс говорит: «технология раскрывает активное отношение человека к природе, непосредственный процесс производства его жизни, а следовательно, и общественных отношений его жизни и вытекающих из них духовных представлений. Даже всякая история религии, абстрагирующаяся от этого материального базиса, — не критична. Конечно, много легче посредством анализа найти земное ядро причудливых религиозных представлений, чем наоборот, — из данных отношений реальной жизни вывести соответствующие им религиозные формы. Последний метод есть единственно материалистический, а следовательно, научный метод» («Капитал», т. I, стр. 336).

<sup>2</sup> Там же, гл. XVI.

зуется, как исторически особенный вид общественного производства»<sup>1</sup>. Поэтому анализ ее, как бы он ни был мелочен, имеет такое значение, которое имеет анализ клетки в микроскопической анатомии<sup>2</sup>.

Таким образом Марксом была найдена экономическая клетка, которую можно было взять за исходный пункт и объект исследования капиталистического общества. Но так как это общество Маркс рассматривал, как процесс, а не как неизменную сущность, то и его элементарную клетку — форму стоимости товара — и все строение в целом нужно было изучить с такой точки зрения, которая могла бы осветить не столько уже сложившиеся формы, сколько тенденции и общественно-исторического процесса, направление его развития. Но такую точку зрения ни Маркс, ни Энгельс не могли бы найти, если бы они в своих исследованиях оставались на почве тех экономических отношений и фактов, которые они могли наблюдать и изучать в Германии. С гениальным пониманием методологической стороны своей задачи Маркс и Энгельс обратились к развитию капитализма в Англии. Сам Маркс очень ясно объяснил диалектическую необходимость такого обращения. Мы уже не раз подчеркивали, что прошлое интересовало Маркса и Энгельса не само по себе; познанием прошлого они хотели осветить путь будущего и реальные практические революционные задачи настоящего. Но для этого нужно было выбрать такую страну, в которой образ будущего обозначился бы достаточно отчетливо. Такой страной во времена Маркса и Энгельса была Англия. Маркс сравнивает свою методологическую задачу с задачей физика, наблюдающего ход процессов в природе: «физик или наблюдает процессы природы там, где они проявляются в наименее отчетливой форме и наименее затемняются посторонними влияниями, или же, если это возможно, производит эксперимент при условиях, обеспечивающих ход процесса в чистом виде»<sup>3</sup>. «Классической страной капитализма является до сих пор Англия. В этом причина, почему она служит главной иллюстрацией для моих теоретических выводов»<sup>4</sup>. А еще раньше, в предисловии к «Критике некоторых положений политической экономии», Маркс разъяснил, что одной из причин, побудивших его обратиться к критическому изучению экономики в Англии, было ожидание новой стадии капитализма, в какую Англия должна была вступить с открытием калифорнийского и австралийского золота. Но выводы, которые принесло с собой это изучение, относились далеко не к одной только Англии. Гениальное понимание диалектического метода позволило Марксу парисовать, на основании изучения английского капитализма, такую картину разложения и развития классов в Англии, которая в то же время являлась прообразом развития буржуазного общества в его целом. Так

<sup>1</sup> Маркс, Капитал, т. I, стр. 47.

<sup>2</sup> «Для непосвященных анализ ее покажется просто рядом хитросплетений и мелочей. И это действительно мелочи, но мелочи такого рода, с какими имеет дело, например, микроскопическая анатомия» (там же, гл. XVI).

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

как Маркс рассматривал общество с точки зрения взаимодействия всех его элементов, а, кроме того, смотрел на общество, как на процесс, то понятно, что как бы далеко ни отстояла экономика других стран Европы от экономики в Англии, — различие это, различие в степени, не могло быть решающим там, где, в силу взаимодействия и взаимной связи всех стран Европы, проявившиеся в развитии Англии тенденции рано или поздно должны были овладеть и развитием стран отсталых. Маркс рассматривал страны Европы не с точки зрения изолирующего рассудка, но с точки зрения их взаимной связности, и потому он смог в разнобое их экономической, социальной и политической жизни подслушать общий ритм неотвратимой диалектики их развития. Именно потому, что настоящее не было для него последней чертой и неизменным фактом, — он мог предвидеть направление его изменения и связать это изменение с уже определившимися тенденциями в передовых странах. На этом глубоком понимании взаимодействия была основана уверенность Маркса в истине сделанных им общений: «если немецкий читатель, — писал Маркс, — станет фарисейски пожимать плечами по поводу тех условий, в которые поставлены английские промышленные и сельские рабочие, или вздумает оптимистически успокаивать себя тем, что в Германии дело обстоит далеко не так плохо, то я должен буду заметить ему: *De te fabula narratur!*<sup>1</sup>.

Существенна здесь не более или менее высокая ступень развития тех общественных антагонизмов, которые вытекают из естественных законов капиталистического производства. Существенны сами эти законы, сами эти тенденции, действующие и осуществляющиеся с железной необходимостью. Страна, промышленно более развитая, показывает менее развитой стране лишь картину ее собственного будущего<sup>2</sup>.

Рассматривая развитие экономической формации общества, как естественно-исторический процесс, стремясь к установлению законов, «действующих и осуществляющихся с железной необходимостью», Маркс был далек от мысли, будто будущее развитие каждой страны будет протекать в точности по одной и той же — английской — форме. Экономические законы Маркс рассматривает именно, как тенденции, которые протекают по-разному и приводят к различным результатам, в зависимости от всей совокупности конкретных: экономических, исторических, политических и тому подобных условий той страны, в которой они проявляются. Никто лучше, чем Маркс, не понимал громадного значения данных, местных, исторически-обусловленных особенностей и отличий в структуре общества. Поэтому там, где Марксу приходилось выступать в качестве историка, или высказывать суждения о текущих и мнения о будущих событиях, он всегда исходил не из априорной формулы экономического и социального развития, но из тех конкретных, связанных со всем прошлым данной страны, условий, в которых должна была пробиваться себе дорогу неизбежная и строго закономерная тенденция капиталистического раз-

<sup>1</sup> То есть — басня говорится и про тебя.

<sup>2</sup> Маркс, Капитал, т. I, гл.XVI—XVII.

вия. Поэтому Маркс был не только гениальный экономист, но и прекрасный историк, и никто лучше его не мог дать общую оценку и характеристику каждого крупного исторического события. Достаточно вспомнить «18 брюмера Луи-Бонапарта». Так, наблюдая развитие капиталистического производства в Германии, Маркс отмечает чрезвычайно важное отличие условий развития капитализма германского от английского и сводит это отличие к отличию исторического процесса в обеих странах: «Там, где у нас вполне установилось капиталистическое производство, например на фабриках, в собственном смысле этого слова, наши условия гораздо хуже английских, так как отсутствует противовес в виде фабричных законов. Во всех остальных областях мы, как и другие страны западно-европейского континента, страдаем не только от развития капиталистического производства, но и от недостатка его развития. Наряду с бедствиями современной эпохи нас гнетет целый ряд унаследованных бедствий, возникающих вследствие того, что продолжают прозябать стародавние, пережившие себя способы производства и соответствующие им устарелые общественные и политические отношения. Мы страдаем не только от живых, но и от мертвых»<sup>1</sup>.

С другой стороны, как бы ни были неизбежны и необходимы основные законы капиталистического развития, они не есть нечто, абсолютно внешнее, независимое от людей и их деятельности, фаталистическое; в самое понятие этих законов входит, как элемент, сознательная практическая деятельность их носителей. Поэтому, утверждал, что процесс социального переворота, достигнув в Англии известной ступени, должен будет перекинуться на континент, Маркс вовсе не предрешал тех форм, в которые он должен будет выльться, аставил эти формы в зависимость от уровня сознания рабочего класса: «В Англии процесс переворота становится уже вполне осознательным. Достигнув известной ступени, он должен перекинуться на континент. Он примет здесь более жестокие или более гуманные формы, в зависимости от уровня развития самого рабочего класса»<sup>2</sup>.

#### ДИАЛЕКТИКА ПРОТИВОРЕЧИЙ.

Выбирая товарную форму продукта труда, как элементарную форму структуры капиталистического общества, Маркс имел перед собой такой объект, в котором уже отражались основные противоречия этого общества. В диалектике Маркса и Энгельса получило новое обоснование и подкрепление учение Гегеля о реальности противоречия и о его положительном значении в ходе исторической жизни. Уже у Гегеля его диалектика противоречия, как мы показали выше, имела чисто эмпирическое происхождение. Но то, что было выведено Гегелем из эмпиреи, часто превращалось затем в априорный принцип, прилагавшийся без исследования конкретной сложности явления. У Маркса в

<sup>1</sup> Маркс, Капитал, т. I, гл. XVII.

<sup>2</sup> Там же, гл. XVIII.

центре исследования стояло изучение всех реальных противоречий в строении общества. Противоречие у Маркса — не голый логический принцип; оно — выражение глубочайшей сущности общественной жизни, так как, согласно сделанному им открытию, противоречие коренится в тех самых материальных отношениях, которые образуют основание всей структуры общества: «на известной ступени своего развития материальные производительные силы общества впадают в противоречие с существующими производственными отношениями, или, употребляя юридическое выражение, с имущественными отношениями, среди которых они до сих пор действовали. Из форм развития производительных сил эти отношения делаются их оковами»<sup>1</sup>. Анализ и историческое изучение буржуазного общества показали Марксу и Энгельсу, что это противоречие не только совершенно реально, но что оно охватывает всю структуру общества, отражается во всех сферах его жизни и образует истинную пружину его развития и истории. В буржуазном обществе крупная индустрия в своем полном развитии «вступает в противоречие с теми границами, в которых держит ее капиталистический способ производства»; благодаря концентрации средств производства в крупных мастерских и мануфактурах, средства эти превратились в обобществленные средства производства. «Средства производства и самое производство сделались, по существу, общественными, но они подчинены такой форме присвоения, которая основана на частном производстве единичных личностей, когда каждый владеет своим собственным продуктом и выносит его на рынок для обмена»<sup>2</sup>. Противоречие это выражает самую сущность капиталистического характера производства, и в нем заключаются в зародыше все противоречия современности. В истории буржуазного общества это противоречие, между обобществленным производством и капиталистическим присвоением — проявилось в форме борьбы между пролетариатом и буржуазией. Далее оно выступило, как противоречие между организацией производства в отдельной фабрике и анархией производства во всем обществе, в его целом. Но свое крайнее выражение противоречие — между обобществленным производством и капиталистическим присвоением — получило в периодически повторяющихся промышленных кризисах. Здесь способ производства восстает против способа присвоения, производительные силы против способа производства, который их создал<sup>3</sup>.

Но противоречие является реальной пружиной развития не только в истории буржуазного общества. Противоречие, антагонизм между развитием материальных производительных сил и системой общественных отношений, в которых эти силы развиваются, является движущей силой истории также и для периодов, предшествовавших образованию буржуазного строя. Противоречие — всеобщий закон исторической жизни. И к этому убеждению Маркс и Энгельс пришли не от Гегеля. Скорее, тезис Гегеля они проверили в бесчисленных историче-

<sup>1</sup> М а р к с, Предисловие к «Критике политической экономии».

<sup>2</sup> Э н г е л ь с, Анти-Дюринг.

<sup>3</sup> Там же.

ских анализах. Они заново обосновали его, как вывод из кропотливых, детальных изучений, а не приняли, как готовую программу или руководящий принцип. Оказалось, что тот же закон противоречия действовал и в движении феодального мира. Но именно в силу обнаружившейся общности этого закона стало возможным формулировать его в качестве диалектического принципа или метода, необходимого при всяком историческом анализе. В этом методологическом смысле Маркс формулировал закон противоречия уже в «Ницете философии»: «чтобы правильно судить о феодальном производстве, мы должны рассматривать его, как способ производства, основанный на противоположении. Мы должны показать, как производилось богатство в пределах этого противоположения; как производительные силы развивались одновременно с антагонизмом классов» и т. д. Лишь только стала зарождаться цивилизация, производство уже утверждалось на противоположности профессий, сословий, классов, наконец, на противоположности труда накопленного и непосредственного. Без противоположности нет прогресса — вот тот закон, которому цивилизация подчинялась до сих пор. До наших дней производительные силы развивались благодаря господству классовой противоположности»<sup>1</sup>.

Открытие, что противоречие составляет реальную основу и необходимое условие исторического процесса, естественно наводило на мысль о том, не является ли противоречие вообще условием всякой жизни и всякого движения. Строгий монизм материалистического мировоззрения требовал объединения результатов научной социологии с итогами материалистического естествознания. Будучи специалистами в экономике, истории, юриспруденции, Маркс и Энгельс никогда не теряли из виду того, что происходило в современном им естествознании. Они всегда искали случая убедиться на частностях в том, в чем вообще у них не было никаких сомнений, — «именно, что в природе сквозь хаос бесчисленных изменений проявляются те же диалектические законы, которые господствуют и в истории над кажущейся случайностью явлений; те самые законы, которые, проходя красной нитью также и в истории человеческого мышления, постепенно уясняются сознанию мыслящего человека»...<sup>2</sup>.

В естествознании диалектика противоречий нашла себе блестящее подтверждение как в области наук об органической жизни, так и в сфере физики и чистой математики, и Энгельс в «Анти-Дюринге» не раз отмечает это подтверждение<sup>3</sup>. Таким образом выяснилось, что диалектический метод есть не только присущий одной лишь социологии способ изучения ее объектов; диалектический метод оказался у и-

<sup>1</sup> Маркс, Ницета философии.

<sup>2</sup> Энгельс, Предисловие к 2-му изд. «Анти-Дюринга».

<sup>3</sup> См. его анализ простого механического движения, анализ органического развития в биологии, анализ противоречий в элементарной и высшей математике: «уже низшая математика кишит противоречиями... одним из главных оснований высшей математики является противоречие, состоящее в тождестве при известных условиях прямой линии с кривой... математика, занимаясь величинами переменными, вступает в диалектическую область...»

версальным общим методом мышления, необходимым при изучении всех наук. Отсюда возникла вопрос об отношенииialectического метода и dialectической логики к логике формальной. Так, dialectика противоречия, повидимому, оказывалась в непримиримом антагонизме с запретом противоречия формальной логики. Необходимо было детально выяснить это отношение, которое, казалось, разрушало все общепринятые основы логического мышления. В этом вопросе, как и во многих других, почва для его решения была подготовлена Гегелем. В своей «Энциклопедии» и в «Науке логики» Гегель показал, что dialectическая или спекулятивная, как он ее называл, логика не исключает логики формальной или рассудочной: она содержит ее в себе, как подчиненный, частный и низший вид: «в спекулятивной логике содержится логика рассудка, и ее легко можно было бы превратить в последнюю. Для этого нужно было бы только опустить dialectический и разумный моменты. Тогда она сделалась бы, подобно обыкновенной логике, изложением определений мысли, не связанных внутренней необходимостью и потому конечных»...<sup>1</sup> «истинно-разумные определения предметов совмещают противоположности, которые разобщает рассудок. Все определения разума... превышают границы рассудка, а не то, чтобы они были недоступны и непонятны для ума»<sup>2</sup>. У Энгельса это же самое по существу отношение характеризуется, как отношение между «высшей» и «нижней» логикой, между «dialectикой» и «формальной логикой». Противоречие между формальной и dialectической логикой — мнимое. Оно — не более, как выражение того факта, что формальная логика неспособна охватить явления движения и развития. Законы формальной логики справедливы постольку, поскольку относятся к сравнительно неподвижным, замкнутым, обособленным явлениям. И они становятся недостаточными, как только пытаются ими охватить явления изменения, роста, движения, истории. «...Пока мы рассматриваем вещи в состоянии покоя и безжизненными, каждую отдельно, подле и после других, — говорит Энгельс, — мы не наталкиваемся на какие-либо противоречия в них. Мы находим в них известные свойства, которые частью различны, даже противоположны, но, в последнем случае, распределены между различными вещами, следовательно, не заключают в себе никакого противоречия. Поскольку это поле наблюдения оказывается достаточным, постольку удовлетворяют и обыденный метафизический метод мышления. Но совсем иначе обстоит дело, когда мы начинаем рассматривать вещи в их движении, их изменяемости, в их жизни, в их взаимном воздействии одна на другую. В этом случае мы тотчас же попадаем в область противоречий»<sup>3</sup>. «Как математика переменных относится к математике постоянных величин, так и dialectическое мышление вообще относится к метафизическому»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Гегель, Энциклопедия, I, § 82, прим. 1, стр. 138.

<sup>2</sup> Там же, стр. 140.

<sup>3</sup> Энгельс, Анти-Дюринг.

<sup>4</sup> Там же.

«Элементарная математика, математика постоянных величин, по крайней мере в целом и общем движется в границах формальной логики; математика переменных, существеннейший отдел которой составляет исчисление бесконечно малых, есть в сущности не что иное, как применение диалектики к математическим отношениям»<sup>1</sup>. Но именно поэтому, что приемы диалектического метода представляют высшую ступень мышления, они кажутся, с точки зрения формальной логики, противоречивыми и даже ошибочными: «это и не может быть иначе, когда... добывные в диалектической области результаты хотят доказать посредством формальной логики»<sup>2</sup>. По словам Энгельса, диалектическая логика «содержит в себе зародыш более широкого мировоззрения, так как она прорывает тесный горизонт формальной логики»<sup>3</sup>. Впоследствии Плеханов нашел чрезвычайно удачную формулу для отношения формальной логики к диалектической: «как покои, — говорит Плеханов, — есть частный случай движения, так и мышление по правилам формальной логики (согласно «основным законам» мысли) есть частный случай диалектического мышления»<sup>4</sup>. «Диалектика не отменяет формальной логики, а только лишает ее законы приписываемого им метафизиками абсолютного значения»<sup>5</sup>.

### ДИАЛЕКТИКА РАЗВИТИЯ.

Мы отметили выше три важных момента в диалектическом методе Маркса и Энгельса: во-первых, требование рассматривать каждое явление, как преходящее, изменчивое и относительное; во-вторых, требование рассматривать каждое явление непременно в его связи и взаимодействии со всеми другими, с которыми оно ближайшим образом связано; наконец, в-третьих, анализировать противоречия, лежащие в основе всякого развития и прогресса. При этом оказалось, что все эти три требования суть в такой же мере принципы и правила метода, в какой результаты, итоги и выводы исторического изучения.

Из всего предыдущего изложения ясно, что проблема развития должна была получить центральное значение для теории и методики материалистической диалектики. Необходимо было найти и указать методы для изучения явлений развития с диалектической точки зрения.

Учение о противоречии показало, что противоречие между развитием материальных производительных сил и общественными отношениями есть главный двигатель истории. Это противоречие охватывает весь организм общества в его целом и представляет, в сущности, противоречие между его элементами: между классами буржуазии и пролетариата, между организацией производства в данном предприятии, в

<sup>1</sup> Энгельс, Анти-Дюриинг.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Энгельс, Предисловие к «Фейербаху».

<sup>5</sup> Там же.

иначе, и его организацией в масштабе целого: в национальном хозяйстве, в хозяйстве буржуазного общества в целом. Но этим область противоречий не исчерпывается. Противоречие есть двигатель развития не только относительно общества в целом, но и относительно каждой отдельной формации, развивающейся в структуре общества. Диалектика марксизма показывает, что каждая форма, учреждение, установление, исходящее из каждого явления в историческом своем развитии обнаруживает тенденцию перейти в собственную противоположность, стать в противоречии с самим собою, с собственной сущностью.

Противоречие проявляется не только в том, что, скажем, классы общества борются между собою, что их одновременное существование образует противоречие в общественном организме; противоречие, кроме того, проявляется в том, что один и тот же класс в процессе своего развития постепенно переходит в собственную противоположность. Так «буржуазия начинает свое историческое развитие вместе с пролетариатом, который, в свою очередь, есть остаток пролетариата феодальных времен. В течение своего исторического развития буржуазия необходимо развивает свойственный ей антагонистический характер, который первоначально очень неясен и существует лишь в скрытом состоянии. По мере развития буржуазии, в недрах ее развивается новый пролетариат»...<sup>1</sup>. Внимательное изучение таких переходов в истории привело Маркса к заключению, что во многих случаях процессы развития подчиняются тройственному ритму: явление развивается по своим внутренним законам, но, достигнув известной степени, превращается в отрицание самого себя. На этом процесс не заканчивается. Закономерное развитие приводит в дальнейшем к тому, что и вторая стадия явления переходит в отрицание самого себя. Получается «отрицание отрицания». Тройственность эта, очевидно, соответствует триаде в диалектике Гегеля: положение — отрицание — отрицание отрицания. Но этому походу Маркса неоднократно упрекали в том, что он переносит схему гегелевской диалектики в экономику и историю, что он подчиняет развитие процессов под однообразный и априорный такт триады. Нетрудно показать неосновательность всех подобных возражений. Во-первых, триада вовсе не является у Маркса панемической и иссобщей формой диалектического процесса; наличие триады Маркс отмечает там, где она действительно имеет место. Во-вторых, даже у самого Гегеля, триада часто оказывается не априорной схемой, а выводом из эмпирических наблюдений, выражением реального ритма диалектических процессов. У Маркса же никогда триада не выступает в качестве обязательной схемы или масштаба для исследования. Она всегда у него — формула, выражающая и то грядущего конкретного изучения данного исторического процесса. Таков, например, знаменитый анализ закона развития капитала — от так называемого первоначального накопления — через капиталистический способ производства — к неизбежной в будущем экспроприации капиталистов и к социалистическому способу про-

<sup>1</sup> Маркс, Ницета философии, гл. II, Гиз, 1928 г., стр. 118.

изводства. Здесь тройственное расчленение процесса является результатом глубокого и обстоятельный изучения внутренних, «символических», тенденций капиталистического накопления, его истории с XIV и XV вв., его современного состояния и его тенденций, направленных в будущее. В I томе «Капитала», в XXIV главе, Маркс, на протяжении 47 страниц (674—721), на основании колосального документального материала рисует картину первоначального накопления капитала. Маркс последовательно описывает экспроприацию земли у сельского населения Англии, развитие кровавого законодательства против экспроприированных, т. е. лишенных права собственности на орудия производства, рабочих с конца XV века, издание законов с целью понижения заработной платы, развитие капиталистических фермеров, обратное влияние земледельческой революции на промышленность, образование внутреннего рынка для промышленного капитала, развитие промышленного капитализма. И только, проделав всю эту громадную исследовательскую работу, Маркс в итоге делает наблюдение, что все это развитие капитализма обнаруживает в самом себе тройственный ритм. Первая стадия этой триады есть стадия индивидуальной частной собственности, основанной на собственном труде рабочих. На этой стадии «рабочий является свободным частным собственником своих, им самим применяемых, условий труда... крестьянин обладает полем, которое он возделывает, ремесленник инструментами, которыми он играет, как виртуоз». Но этот способ производства совместим лишь с узкими традиционными границами производства и общества. Поэтому, «на известном уровне развития он сам создает материальные условия для своего уничтожения». И он, действительно, уничтожается. В пещерах общества появляются силы, которые «чувствуют себя скованными этим способом производства». Эти новые силы экспроприируют у широких народных масс их землю, средства существования и орудия труда. В результате, индивидуальные и раздробленные средства производства превращаются в общественно-концентрированные, карликовая собственность многих — в гигантскую собственность немногих. «Частная собственность, добываемая личным трудом, покоящаяся, так сказать, на естественном сращении отдельного самостоятельного рабочего с условиями его труда, выгнала из капиталистической частной собственностью, которая покоятся на эксплуатации чужого, хотя формально и свободного, труда». Вот этот-то «капиталистический способ присвоения, вытекающий из капиталистического способа производства, а потому и капиталистическая частная собственность» есть второй момент триады и в то же время — «первое отрицание»: отрицание «индивидуальной частной собственности, основанной на собственном труде». Но и на этом процесс не заканчивается. В развитии капитализма наблюдается тенденция, которая, согласно собственному внутреннему закону, должна будет привести к уничтожению и упразднению капиталистический способ производства вместе с капиталистической частной собственностью. Эта тенденция есть тенденция к обобществлению труда, дальнейшему превращению земли и других средств производства в общественно-эксплоатируемые и, следовательно,

общие средства производства, тенденция к дальнейшей экспроприации частных собственников.

«Эта экспроприация осуществляется действием имманентных законов самого капиталистического производства, централизацией капитала. Один капиталист убивает многих. Рука об руку с этой централизацией, или экспроприацией многих капиталистов немногими развивается кооперативная форма процесса труда, соиздательное техническое применение науки, планомерная эксплоатация земли, выработка таких средств труда, которые допускают лишь совместное применение, экономизация всех средств производства путем применения их, как средств производства комбинированного, общественного труда, вовлечение всех народов в сеть мирового рынка и, следовательно, интернациональный характер капиталистического режима. Наряду с постоянным уменьшением числамагнатов капитала, которые узурпируют и монополизируют все выгоды этого процесса, растет масса нищеты, гнета, порабощения, вырождения и эксплоатации, но вместе с тем растет и возмущение рабочего класса, непрерывно увеличивающегося, вышколенного, объединенного и организованного самим механизмом капиталистического процесса производства. Монополия капитала становится оковами того способа производства, который вместе с нею и благодаря ей достиг расцвета. Централизация средств производства и обобществления труда достигают уровня, при котором они становятся иссовместимыми с их капиталистической оболочкой. Последняя лопается. Бывает час капиталистической частной собственности. Экспроприаторов экспроприруют».

Таким образом, «капиталистическое производство с неизбежностью процесса природы приходит к отрицанию себя самого». Вот эта-то третья стадия в развитии основной тенденции исторического процесса: «обществления труда и экспроприации частной собственности — и есть отрицание отрицания». Будучи третьим моментом в последовательном развертывании триады, «отрицание отрицания» есть момент синтетический, заключающий в себе результат всего предшествующего процесса развития. Поэтому «отрицание отрицания» представляет известное формальное сходство с первым моментом триады: «оно восстанавливает не частную собственность, но индивидуальную собственность на основе завоеваний капиталистической эры, т. е. на основе кооперации и общего владения землей и другими средствами производства, которые произведены самим же трудом».

Приведенный пример может считаться классическим для уяснения того методологического смысла, какой имела в глазах Маркса триада. Но о каком произволе, априоризме, схематизме и заимствовании у Гегеля здесь не может быть и речи. Анализы, подобные вышеприведенному, подтверждают справедливость формулы Гегеля, но не были никаком случае одним из примеров ее априорного применения. Энгельс исчерпывающе выяснил эту сторону дела в полемике с Дюрингом. То же самое сделал Плеханов относительно русских читателей Маркса.

Необходимо отметить, что у Маркса, в полном соответствии с его учением о взаимодействии и становлении, все три момента триады рас-

сматриваются в непрерывном движении, изменения и развитии. Один пример из «Ницшеты философии» может хорошо уяснить эту важную особенность диалектики. Речь идет о развитии конкуренции и монополии и об их взаимоотношении. Маркс устанавливает следующую формулу триады:

**Тезис:** феодальная монополия — предшественница конкуренции.  
**Антитезис:** конкуренция.

**Синтез:** современная монополия, которая есть отрицание феодальной монополии, поскольку она предполагает господство конкуренции, и которая есть отрицание конкуренции, поскольку она — монополия. «Следовательно, — заключает Маркс, — современная монополия, монополия буржуазная, синтетическая, есть отрицание отрицания, единство противоположностей». Но этот синтез, указывает Маркс, есть в свою очередь — движение, основанное на взаимной борьбе и взаимодействии; «в практике жизни можно отыскать не только конкуренцию и монополию и их взаимную борьбу, но также и синтез их, а последний есть не формула, а движение. Монополия порождает конкуренцию, а конкуренция — монополию. Монополисты конкурируют друг с другом, а конкуренты делаются монополистами. Когда монополисты умеряют свою взаимную конкуренцию путем частных соглашений или ассоциаций, тогда усиливается конкуренция между работниками, и чем более возрастает масса пролетариев сравнительно с монополистами данной нации, тем необузданнее конкуренция между монополистами других наций. Синтез создается потому, что монополия поддерживается лишь вследствие беспрерывного возобновления конкуренционной борьбы».

Как видно из цитаты, формальный схематизм триады совершенно поглощается здесь конкретным анализом всей сложности взаимодействия. В конце концов, самая схема триады здесь не так уж необходима. Сам Маркс — в другой связи и по другому поводу — разъяснил, что в первом томе «Капитала» известная близость к терминологии Гегеля была им сознательно преувеличена и подчеркнута — из чисто тактических целей: «как раз в то время, когда я разрабатывал первый том «Капитала», криклиевые, престпиозные и ограниченные эпигоны, задающие тон в современной образованной Германии, с особенным удовольствием третировали Гегеля, как некогда, во времена Лессинга, доблестный Моисей Мендельсон третировал Синопозу, а именно, как «мертвую собаку». Я потому открыто заявил себя учеником этого великого мыслителя и в главе о теории стоимости даже несколько кокетничал гегелианством, употребляя там и сям характерную его терминологию»<sup>1</sup>.

Таким образом, отпадает какое бы то ни было основание думать, будто триада была для Маркса каким-то фетишем и обязательным приемом его диалектики. С другой стороны, эволюция математики, естествознания, биологии, философии и т. д. показала, что очень многие явления развития обнаруживают ту самую тройственность ритма, которую Маркс так часто наблюдал в движении экономического и

<sup>1</sup> Маркс, Капитал, предисловие ко второму изданию.

исторического процесса. В «Анти-Дюриинге» Энгельс указывает множество примеров «отрицания отрицания»: в развитии организма из оплодотворенной клетки, в образовании геологических формаций, в дифференциальном и интегральном исчислении в математике, в истории общинного землевладения, в развитии философии — от «первобытного» материализма — через идеализм — к материализму современному. На основании всех этих примеров Энгельс приходит к выводу, что «отрицание отрицания» есть «весьма общий и, именем потому, весьма широко действующий и важный закон развития природы, истории и мышления; закон, который... проявляется в царстве животном и растительном, в геологии, в математике, в истории, в философии»...

Будучи весьма общим законом развития, отрицание отрицания в каждом отдельном случае проявляется сообразно с индивидуальными особенностями данного явления. Поэтому в каждом случае развития исследователь должен проследить и установить те особые пути, по каким явление, развиваясь, отрицает самое себя, а затем переходит в отрицание отрицания. «Способ отрицания, — говорит Энгельс, — определяется... во-первых, общей, а, во-вторых, особенной природой данного процесса». Но как достигнуть понимания этой особенной природы? «Этому приходится научиться, как и всему прочему». Здесь, как и во всех других случаях, диалектика не есть рецепт готовых истин, схем и формул, но всего лишь — исследовательский метод.

### ПЕРЕХОД КАЧЕСТВА В КОЛИЧЕСТВО И КОЛИЧЕСТВА В КАЧЕСТВО.

Одна из наиболее частых ошибок метафизического метода мышления состоит в том, что, следя за ходом изменения какого-нибудь фактора в известном сложном явлении, забывают проследить воздействие изменившегося фактора на другие факторы и на все явление в целом. В связи с этим одно из обычных возражений метафизиков против диалектического материализма заключается в утверждении, что диалектический материализм не в состоянии объяснить, каким образом из количественных изменений, движений и комбинаций материальных элементов может быть объяснено образование того особого, высшего качества материи, которое называют «сознанием», «психикой». Как бы мы ни складывали элементы материи, какие бы сложные сочетания атомов и молекул мы ни предполагали, до тех пор, пока мы не предположили, что психическое начало, или дух, или сознание, уже существовало в мире искони, мы никак не сможем вывести его из одних материальных данных.

Отпор этому возражению был подготовлен уже Гегелем, его учением о переходе качества в количества и количества в качество, хотя Гегель преследовал этим учением совсем другие цели и обосновывал его посредством довольно-таки темной и туманной спекулятивной диалектики. Зато отдельные примеры применения этого учения были у Гегеля, как мы видели, вполне конкретны и охватывали процессы изменения в природе мертвый, живой и в человеческом обществе. В диалектике

Маркса это учение было поставлено на материалистическую базу и, уточнившись в своем обосновании, приобрело громадное значение во всех исследованиях явлений изменения и развития. Как и всегда, Маркс исходил из подробнейшего изучения фактов экономического развития. Изучение это показало, что переход количества в качество и наоборот — качества в количества действительно имеет место во множестве случаев. С другой стороны, следя за успехами естествознания, Маркс и Энгельс видели, что и здесь на каждом шагу формула Гегеля находит себе подтверждение. Таким образом, становилось возможным сделать обобщение и признать переход качества в количества и обратно — одним из самых важных общих моментовialectического процесса. А отсюда следовало, что и в dialectический метод исследования должно было непременно войти — в качестве одного из важнейших моментов — изучение этих переходов. Поэтому в dialectике Маркса переход количества в качество вовсе не был готовым приемом доказательства или объяснения всех неизвестных и неожиданных скачков при изменении: объяснением этот переход становится у Маркса всякий раз лишь после того, как сам он предварительно доказан в тщательном исследовании всех моментов данного процесса изменения; с другой стороны, этот переход — методологический прием исследования.

«Капитал» Маркса дает множество примеров перехода количества в качество и качества в количества. Особенно много их сосредоточено в отделе, изображающем производство относительной прибавочной стоимости (кооперация, разделение труда и мануфактура, машины и крупная промышленность) <sup>1</sup>.

Так, при увеличении числа рабочих, занятых в выполнении одной и той же операции, создается новая производительная сила, которая не равняется простой механической сумме сил отдельных рабочих и которая получается вследствие того, что чисто количественное изменение (увеличение числа рабочих) перешло в чисто качественное отличие (появление новой массовой производительной силы, не равной сумме сил индивидуальных рабочих). «Подобно тому, — говорит Маркс, — как сила падения эссыдиона канальерии или сила сопротивления полка пехоты существенно отличны от суммы тех сил падения, которые способны развить отдельные кавалеристы и пехотинцы <sup>2</sup>, точно так же

<sup>1</sup> Маркс, Капитал, т. I, стр. 286—301; 301—334; 334—468.

<sup>2</sup> Ср. пример перехода количества в качество у Энгельса, заимствованный Энгельсом у Наполеона. Наполеон говорит: «Два мамелюка без ус л о в и о превосходят трех французов; 100 мамелюков равняются 100 французам; 300 французов обыкновенно одерживают верх над 300 мамелюками, а 1 000 французов всегда отразят 1 500 мамелюков» (во времена Наполеона мамелюки были безусловно лучшими в рукопашном бою, но недисциплинированными всадниками, французская же кавалерия плохо маневрировала, но была более дисциплинирована). У Наполеона, объясняет Энгельс, известная величина конного отряда необходима, чтобы дать проявиться силе дисциплины, заключающейся в сокрушитом строю и планомерности действия и чтобы подняться до превосходства даже над более значительными силами иррегулярной кавалерии, лучше сражающейся и лучше маневрирующей и, по крайней мере, столь же храброй». Раз это необходимо величина, это изменение количества достигнуто, наступает переход количества в качество.

и механическая сумма сил отдельных рабочих отлична от той обще-  
ственной силы, которая развивается, когда много рук участвуют одновременно в выполнении одной и той же нераздельной операции, когда, например, требуется поднять тяжесть, вертеть ворот, убрать с дороги препятствие. Во всех таких случаях результат комбинированного труда или вовсе не может быть достигнут единичными усилиями, или может быть осуществлен лишь в течение более продолжительного времени, или же лишь в карликовом масштабе. Здесь дело идет не только о новшествах индивидуальной производительной силы, путем кооперации, но и о создании новой производительной силы, которая по самой своей сущности есть массовая сила»<sup>1</sup>.

Другим примером перехода количества в качество может служить превращение суммы денег или стоимости в капитал. На основании анализа производства прибавочной стоимости Маркс приходит к заключению, что «не всякая произвольная сумма денег или стоимости может быть превращена в капитал». Принадлежность к классу капиталистов есть качественное состояние. Капиталистическое производство имеет целью не просто поддержание жизни, а увеличение богатства. Далее, капиталист не может сам непосредственно участвовать в процессе производства: «Конечно, он сам, подобно своему рабочему, может прилагать свои руки непосредственно к процессу производства, но тогда он и будет чем-то средним между капиталистом и рабочим, будет «хозяйчиком», «мелким мастером». Известный уровень капиталистического производства требует, чтобы все время, в течение которого капиталист функционирует, как капиталист, т. е. как лицетворящий капитал, он мог употреблять на присвоение чужого труда, а потому и на контроль над ним и на продажу продуктов этого труда». Но достигнуть этого качественного состояния капиталист может только в том случае, если, возрастаю количественно, сумма, авансируемая им на производство, достигает известного количественного минимума. Тогда количество переходит в качество, и наш обладатель денежных сумм или стоимости получает обычайную возможность проявиться качественно в виде капиталиста. Простой расчет убеждает нас в том, что такой количественный минимум действительно должен иметь место, чтобы переход «хозяйчика» в «капиталиста» мог осуществиться. «Минимум переменного капитала,—говорит Маркс,—представляет издержки производства одной рабочей силы, употребляемой изо дня в день в течение целого года на добывание прибавочной стоимости. Если бы у рабочего были свои собственные средства производства и если бы он довольствовался жизнью рабочего, то для него было бы достаточно рабочего времени, необходимого для воспроизведения средств его существования, скажем, 8 часов в день. Следовательно, и средств производства ему требовалось бы только на 8 рабочих часов. Напротив, капиталист, который кроме этих 8 часов заставляет его выполнять еще, скажем, 4 часа прибавочного труда, нуждается в добавочной денежной сумме для приобретения добавочных средств производства.

<sup>1</sup> Маркс, Капитал, т. I, стр. 290—291.

Однако, при нашем предположении, ему пришлось бы применить двух рабочих уже для того, чтобы на ежедневно присваемую прибыльную стоимость вести жизнь рабочего, т. е. иметь возможность удовлетворять свои необходимые потребности... Для того чтобы жить, только вдвое лучше обычного рабочего и превращать снова в капитал половину производимой прибавочной стоимости, ему пришлось бы вместе с числом рабочих увеличить в восемь раз минимум амортизируемого капитала... Владелец денег или товаров только тогда действительно превращается в капиталиста, когда минимальная сумма, авансируемая на производство, далеко превышает средневековый максимум<sup>1</sup>. «Здесь, — заключает Маркс, — как и в естествознании, подтверждается правильность того закона, открытого Гегелем в его «Логике», что чисто количественные изменения на известной ступени переходят в качественные различия<sup>2</sup>. Переход количества в качество Маркс мыслит не метафизически, но диалектически. Переход этот не есть нечто абсолютное, неизменное, для всех обстоятельств одинаковое; чтобы установить тот минимум количества, который необходим для того, чтобы количество могло перейти в качество, требуется особое для каждого случая конкретное исследование, причем должны быть приняты во внимание все факторы и элементы процесса, их взаимные отношения и взаимодействие. Та минимальная сумма стоимости, которой должен располагать отдельный владелец денег или товаров, для того чтобы превратиться в капиталиста, изменяется на различных ступенях развития капиталистического производства, а при данной ступени развития различна в различных сферах производства, в зависимости от их особых технических условий<sup>3</sup>.

По Маркс не ограничивался областью экономики и социологии. Он указывал, что и в естествознании некоторые очень важные отделы основываются на законе перехода количества в качество. В частности, Маркс отметил, что «именно на этом законе» основывается «молекулярная теория, напреднанная себе применение в современной химии»<sup>4</sup>. Энгельс разъяснил и развил эту мысль в своих примечаниях к «Капиталу» и еще обстоятельнее в «Анти-Дюринге»: «почти повсюду в химии, — говорит Энгельс, — уже на различных оксидах золота, на различных окисях фосфора или серы, мы можем видеть, как «количество переходит в качество». Но «в наиболее чистом виде это явление выражается там, где все составные элементы изменяют свое количество в одинаковом отношении». В так называемых нормальных парафинах «каждый новый член образуется прибавлением... одного атома углерода».

<sup>1</sup> Средневековые цехи стремились насилию воспрепятствовать превращению ремесленного мастера в капиталиста, ограничивая очень незначительным максимумом число рабочих, которых позволялось держать отдельному мастеру (*Капитал*, т. I, стр. 273).

<sup>2</sup> Маркс, *Капитал*, т. I, стр. 273—274 (курсив мой).

<sup>3</sup> Там же, стр. 274.

<sup>4</sup> Там же.

и двух ятомов водорода в молекулярной формуле предыдущего члена, и это взаимоединение изменяю молекулярной формулы образует каждый раз качественно отличное тело»<sup>1</sup>.

### ЭВОЛЮЦИЯ ИЛИ РЕВОЛЮЦИЯ?

Учение о переходе количества в качество бросает яркий свет на один из труднейших вопросов теории развития и исторического метода — вопрос о возможности и значении скачков в явлениях развития. Гениальные прозрения Гегеля в этом вопросе нам уже известны. Особенно убедительны были примеры Гегеля, взятые из области философии природы. Гораздо туманнее были попытки приложить эту точку зрения к изучению истории. Здесь идеалистические обязательства, принятые Гегелем, желание найти чисто идеалистическое объяснение исторического процесса брали верх над здоровым реалистическим чутьем историка. В диалектике Маркса и Энгельса, благодаря материализму ее материалистического базиса, учение о необходимости скачков в процессах развития и истории получило строго научное обоснование. В этом пункте Маркс и Энгельс сумели возвыситься над уровнем научных сведений своего века. А сделать это было не легко. В пятидесятых годах прошлого века теория Дарвина об изменяемости видов была в глазах огромного большинства передовых ученых буржуазного мира могучим свидетельством в пользу того взгляда, согласно которому эволюция в природе (а стало быть и в истории) может совершаться только путем медленных, постепенных и незаметных изменений и переходов. В начальном периоде своего развития теория дарвинизма, по вполне понятным тактическим и психологическим причинам, должна была сделать ударение на постепенном характере развития и на наличии иерархического ряда переходов от одного вида к другому. Нужно было в первую очередь разрушить вековой, освященный религиозными учениями, предрассудок, будто виды искони существовали обособленно друг от друга и будто невозможны переходы из одного вида в другой. С другой стороны, в области экономики и социологии классовая точка зрения искони заставляла буржуазных ученых тяготеть к тому взгляду, по которому всякая революция, т. е. скачкообразная, быстрая перестройка общественно-политических отношений и учреждений, «противоречит» «закону» постепенной природы всяческой эволюции.

Диалектика Маркса и Энгельса восприняла все результаты современного научного развития, — но без метафизических предрассудков. Материалистическое учение о структуре общественного бытия и о тенденциях исторического процесса ясно показывало, что, в силу постоянно наблюдаемого и основанного на классовом интересе отставания правовой и политической надстройки от развития материальных производительных сил, в истории неизбежны критические моменты, когда формы надстройки, не выдержав давления изнутри, давления

<sup>1</sup> Энгельс, Анти-Дюринг.

новых материальных производительных сил, разрываются с тем, чтобы вместо них сложились новые формы, соответствующие новым отношениям производства и связанным с ними новым общественным отношениям. Таким критическим моментом для феодального общества была буржуазная революция, для буржуазного общества — революция пролетарская. Но и в области естествознания, «при всей постепенности переход от одной формы движения к другой всегда остается скачком, решающим поворотом. Таков переход от механики небесных тел к механике меньших масс на отдельных небесных телах; также переход от механики масс к механике молекул, охватывающей движение, которые мы исследуем в так называемой собственно физике: теплота, свет, электричество, магнетизм; точно так же переход от физики молекул к физике атомов — химии опять-таки совершается посредством решительного скачка, и еще более это имеет место при переходе от обыкновенного химического действия к химизму белковины, который мы называем жизнью. Затем, уже в пределах жизни, скачки становятся все реже и незаметнее»<sup>1</sup>.

Диалектика развития не только показывает необходимость непрерывных и решительных скачков: в то же время она учитывает всю важность и всю необходимость постепенных изменений. На этом учете эволюционного и революционного моментов развития основывается гениальное учение Маркса о переходе необходимости в свободу. В то же время это учение — наиболее глубокое выражение активистической, действенной стороны диалектического мировоззрения. В учении этом — научный синтез всего предшествовавшего развития мысли: учение Спинозы о власти разума над аффектами, учение Шеллинга и Гегеля о прогрессе свободы в сознании необходимости, получают свое высшее завершение и строго научное обоснование.

С точки зрения абстрактного метафизического мышления свобода и необходимость взаимно исключают друг друга, представляют непримиримое противоречие. Спиноза и Гегель, как диалектические мыслители, показали, что это противоречие разрешается в единстве: познание необходимости есть свобода; чем глубже, чем дальше идет это познание, тем свободнее человек, тем сознательнее и решительнее он в своих поступках, тем дальновиднее — в своих решениях и расчетах. Но Спиноза исходил в своем анализе из отвлеченного представления об отдельной личности, о ее страстиах или аффектах, взятых вне общественных отношений. А Гегель, хотя и рассматривал личность, как звено в движении всемирно-исторического процесса, в плане судьбы «народа» и «государства», однако утверждал, что чеший истории, или «мировой дух», или «абсолютная идея» пользуется народами как орудием для осуществления цели своего движения, — тем самым скомпрометировал и исказил свою гениальную мысль. В результате она осталась идеалистической и не была конкретизирована.

Историческое воззрение Маркса исходит из понятия необходимости, но диалектически анализируя его на почве реальных законов истории,

<sup>1</sup> Энгельс, Анти-Дюринг, гл. V. Натурфилософия. Органический мир.

приводит к понятию свободы. Конечно, движение экономики, общественно-политических отношений и учреждений есть движение необходимое: «В управлении своей общественной жизнью люди вступают в определенные неизбежные, от их воли независящие отношения — производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития материальных производительных сил»<sup>1</sup>. Хотя уже с самого начала образования капиталистического способа производства отдельные личности и секты рисовали себе в виде идеала будущего переход всех средств производства в руки общества, однако «этот переход становится осуществим, не благодаря развившемуся пониманию того, что существование классов противоречит справедливости, равенству и т. д., не благодаря одному только желанию уничтожить эти классы, но благодаря известным новым экономическим условиям»<sup>2</sup>. Такова железная необходимость истории. Но эта необходимость, с какой известные тенденции осуществляются и развертываются в процессах истории, может быть понята, постигнута, изучена. Такое понимание и есть свобода. По словам Энгельса, «свобода есть понимание необходимости». Свобода состоит «не в воображаемой независимости от законов природы, но в познании этих законов и в созданной этим познанием возможности целенаправленно пользоваться ими для определенных целей... Поэтому свобода воли означает не что иное, как способность человека быть в состоянии решать с знанием дела. Чем, следовательно, свободнее решение человека по отношению к известному вопросу, тем с большей необходимостью будет определено содержание этого решения. Наоборот, неуверенность, основанная на незнании и, повидимому, свободно выбирающая между многими различными и взаимно-противоречивыми возможными решениями, тем самым доказывает свою несвободу, свое подчинение той действительности, над которой она должна была господствовать. Свобода, следовательно, состоит в основанном на понимании естественной необходимости господство над самим собой и над внешней природой, поэтому она необходимо является продуктом исторического развития»<sup>3</sup>.

Впрочем, одно понимание необходимости не есть еще свобода в полном смысле слова. Свобода есть сознательная активность, деятельность, практика, основанная на понимании необходимости. Только будучи реализованным, понимание необходимости превращается в свободу. Истинное понятие свободы означает революционную перестройку и переработку действительности. Поэтому необходимость, царствовавшая в мире исторического движения, не только не обрекает людей на фатализм, безропотное и пассивное подчинение судьбе, но, напротив, требует крайнего напряжения и развития сознательности, понимания, энтузиазма и революционной активности. «Действующие в общество силы действуют совершенно так же, как и силы природы: слепо,

<sup>1</sup> Маркс, Предисловие к «Критике политической экономии».

<sup>2</sup> Энгельс, Анти-Дюринг.

<sup>3</sup> Там же.

насильственнио и разрушительно, до тех пор, пока мы не знаем их и не будем считаться с ними. Но раз мы их узнали, поняли их действий, их направление, тогда только от нас зависит все более и более подчинять их своей воле и посредством их достигать своих целей»<sup>1</sup>. Отсюда вытекает ряд важных указаний относительно поведения рабочего класса в процессе его развития и борьбы с буржуазией. Пролетариат не должен ждать, пока пройдет час капитализма, пока железные законы экономического развития с фаталистической необходимостью обрушатся на головы буржуазного общества и «сами по себе» освободят рабочих. Пролетариат есть одновременно и объект и субъект своей истории. Его история есть история его необходимых состояний, действий, движений и в то же время история его сознательных, основанных на глубоком понимании исторических тенденций и потому свободных решений, актов и достижений. Здесь необходимость и свобода образуют единство. Сама необходимость исторического процесса, его обусловленность материальными условиями, гарантирует возможность свободы, открывает путь к свободе: «Ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые, высшие производственные отношения никогда не появляются на свет раньше, чем созреют материальные условия их существования в лоне старого общества. Поэтому человечество ставит себе всегда только такие задачи, которые оно может решить, так как, при ближайшем рассмотрении, всегда окажется, что сама задача только тогда выдвигается, когда существуют уже материальные условия, необходимые для ее разрешения или когда они по крайней мере находятся в процессе возникновения»<sup>2</sup>.

Поэтому Маркс радовался каждому событию, которое говорило о росте рабочего класса, о росте в нем сознательности, принципиальности, понимания своего положения и своих исторических задач. Правда, в этом отношении судьба пролетариата — совершенно особая. Дело в том, что по самому своему положению пролетариат представляет наиболее яркое выражение всех противоречий буржуазного общества и тенденций его развития. Поэтому великое, хотя бы бессознательное, направленное против ближайших условий революционное действие рабочего класса далеко выходит за пределы непосредственной цели и направляется против всего буржуазного общественного строя, в его сути и во всем его целом: «Социальная революция,—писал Маркс в молодости,— потому находится на точке зрения целого, что она — даже если бы происходила лишь в одном фабричном округе — представляет протест человека против обесчеловеченной жизни; что она исходит из точки зрения отдельного действительного индивидуума; что та общественность, против отделения которой от индивидуума реагирует последний, есть истинная общественность человека, человеческая сущность»<sup>3</sup>. Но хотя, таким

<sup>1</sup> Энгельс, Анти-Дюриинг.

<sup>2</sup> Маркс, Предисловие к «Критике политической экономии».

<sup>3</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. I, стр. 438—439.

образом, революционная активность пролетариата оказывается целесообразной даже в тех случаях, когда она малосознательна и ограничивается ближайшим полем действий — неизмеримо сильнейшие результаты должны получиться, когда эта деятельность становится насквозь сознательной и принципиальной. Именно потому так радовался Маркс восстанию силезских ткачей. В нем он видел приближение к идеалу свободной, т. е. основанной на полном познании необходимости, активности. «Ни одно из французских и английских восстаний, — писал Маркс, — не носило такого теоретического и сознательного характера, как восстание силезских ткачей»<sup>1</sup>. Маркс восхищался «Песней ткачей», он видел в ней «смелый боевой клич, где ни разу не упоминается об очаге, фабрике, окруже, но зато пролетариат резко, ясно, беспощадно и властно заявляет во всеуслышание о своей противоположности обществу частной собственности. Силезское восстание начинается как раз тем, чем французские и английские восстания кончаются, — сознанием сущности пролетариата. Даже все его акты носят этот характер обдуманности. Уничтожаются не только машины, эти соперники рабочих, но и торговые книги, эти вывески собственности, и между тем как все те движения направлены были главным образом против хозяев промышленных заведений, против видимого врага, это движение направлено и против банкиров, против скрытого врага»<sup>2</sup>.

Но если в самом начале своем рабочее движение стремится быть сознательным и свободным революционным действием, направленным на буржуазное общество, то с падением этого общества и с переходом средств производства в руки всего общества возможность приближения к свободе, к полному познанию сил, управляющих развитием производительных сил и к овладению ими безгранично увеличится. «Все условия жизни, созданные людьми и подчинявшие до сих пор человека, подчинятся теперь самим людям и их контролю, и люди впервые явятся сознательными действительными господами природы, так как они будут господами своего собственного обобществления. Законы их собственной общественной деятельности, которые до сих пор противостояли им, как чуждые, господствующие над ними, — эти законы будут применяться людьми с полным пониманием дела и вместе с тем подчиняться их контролю. Собственное обобществление людей, которое им до сих пор как бы навязывалось природой и историей, станет теперь их собственным свободным делом. Объективные, чуждые силы, господствовавшие до сих пор в истории, попадут под контроль самих людей.

Только тогда люди будут вполне сознательно создавать свою историю, только тогда приводимые ими в движение исторические факторы будут во все большей и большей мере давать желанные результаты. Это будет приложением человечества из царства необходимости в царство свободы»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. I, стр. 433—434.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Энгельс, Анти-Дюринг.

Но эта величайшая историческая проблема может быть разрешена только одним классом общества — пролетариатом. Пролетариат и есть тот тождественный субъект-объект истории, который, воспринимая все результаты тысячелетнего развития человеческой мысли и практики, находит новое понимание проблемы знания. Из созерцания, «чистого» познания, «интуитивного» видения, пролетарят переносит проблему знания в сферу практики, производства, действия, активности, революции. Поэтому метод познания пролетариата есть диалектический метод, конкретнейший, наиболее революционный и наиболее действенный из всех методов.

В свете этого метода старый вопрос, составлявший содержание классической «гносеологии», а именно: вопрос о «границах» или «правах» и «силах» знания — совершенно лишается какого бы то ни было смысла. всякая попытка «критической» философии указать границы, за которые познание не имеет права выходить, границы, вытекающие из «природы» самого познания, — основана на неверном представлении о познавательной деятельности. «Критическая» философия исходит из субъекта, хотя бы даже этот субъект был «субъект-вообще», «родовое сознание», «имманентный разум». Диалектический материализм исходит из мысли, что человек есть совокупность общественных отношений. Поэтому вопрос о том, могут ли продукты сознания претендовать на безусловную истинность, не может быть решен на почве индивидуального сознания познающего субъекта. Наука есть коллективная общественная деятельность, преемственная, переходящая в своих результатах от поколения к поколению. «Суверенность мышления, — говорит Энгельс, — осуществляется в ряде крайне не суверенно мыслящих людей; познание, претендующее на безусловную истинность, — в ряде относительных заблуждений; ни то ни другое не могут быть осуществлены иначе, как посредством бесконечной продолжительности жизни человечества<sup>1</sup>. Таким образом, здесь пред нами — противоречие между необходимо представляемым абсолютным характером человеческого мышления и его осуществлением в ограниченно мыслящих отдельных людях. Это противоречие, говорят Энгельс, «может разрешиться только в бесконечном прогрессе, в бесконечности (по крайней мере, практической для нас) последовательной смены человеческих поколений. В этом смысле человеческое мышление столь же суверенно, как и не суверенно, и его способность к познанию столь же не ограничена, как и ограничена. Мысление суверенно, и способность к познанию не ограничена потенциально в своем стремлении к развитию и по своей исторической конечной цели; они не суверены и ограничены в каждом отдельном своем проявлении и в действительности каждого данного момента»<sup>2</sup>.

Но именно поэтому диалектика есть не система философии и никогда не будет приведена к такой системе. Диалектика есть метод и только метод; зато это такой метод, из которого рождается не только истина, которая со временем будет дополнена,

<sup>1</sup> Энгельс, Анти-Дюринг.

<sup>2</sup> Там же.

исправлена и даже отменена другой, высшей, истиной, но рождается само будущее, творится сама конкретная ткань истории.

Метод Маркса и Энгельса — единственный вполне научный метод исторического познания, но он очень труден для разработки. Ценность научного метода измеряется не pragmatически, не облегчением которое он вносит в исследование, но исключительно его пригодностью вести нас к полному обладанию предметом, его способностью раскрывать перед нами истинную картину явления. Метод Маркса и Энгельса далеко не упрощает задачу исследования. Напротив, он ставит перед нами ряд новых вопросов огромной трудности, которые и не счились идеологическим историкам, с их тощими априорными схемами, с их теориями «имманентной», т. е. в собственном соку варящейся, традиции духовной культуры. Не для облегчения и упрощения работы создали Маркс и Энгельс свой метод, но для нахождения трудно уловимой истины. И открыли они его не в самих себе, но вывели его из самих вещей, из объективной природы самого предмета познания. Их метод поэтому совершенню конкретен. Он требует, чтобы в каждом отдельном случае его применения была исследована вся конкретная сложность явления. Он не допускает никаких общих мест, требует, чтобы каждое исследование было доведено до конца, требует детализации и углубления. Материалистическая теория истории не есть рецепт для изготовления вирок исторических истин и выводов. Его девиз всегда: «лучше меньше, но лучше». Вывод в нем всегда получается на основе применения метода к фактам живой, конкретной действительности. Исследователю он не наизывает наперед никакой истины, никакого заранее готового заключения; он только дает ему руководящую точку зрения, которой всегда и во всех случаях необходимо придерживаться.

С того времени, как этот метод был обоснован, прошло около 80 лет. За это время наука представила бесчисленные доказательства его высокой ценности и пригодности для овладения действительностью. Еще могущественнее было его практическое воздействие в истории. В конце прошлого и в начале нынешнего века Ленин заново открыл и разработал действенную, практическую, революционную сторону метода Маркса. Но Ленин не только воссталовил истинный смысл тезисов Маркса о Фейербахе. Он их претворил в действительность. В 1917 году тезисы Маркса о Фейербахе воплотились в апрельских тезисах Владимира Ильича о задачах пролетариата в русской революции. В Октябре они превратились в созидание новой действительности. В этом своем значении они движут нами в наших практических задачах нынешнего дня. Но анализ этого значения не входит в настоящую работу.

## О Г Л А В Л Е Н И Е.

	<i>Cтр.</i>
Предисловие . . . . .	3
Глава I. Диалектика в системе Декарта . . . . .	5
» II. Диалектика необходимости и свободы в этике Спинозы . . . . .	39
» III. Диалектика в философии Канта . . . . .	74
» IV. Диалектика в философии Фихте . . . . .	96
» V. Диалектика в философии Шеллинга . . . . .	125
» VI. Диалектика Гегеля . . . . .	144
» VII. Диалектика Маркса и Энгельса . . . . .	205